W. Henry Green
May 29. 1857

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES,

PAR

FÉLIX NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS ET CORRESPONDANT DE CELLE DE LONDRES.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL,
LIBRAIRE-ÉDITEUR DU CORRESPONDANT,
RECUEIL PÉRIODIQUE,
Rue de Tournon, 29.

BENJAMIN DUPRAT,
LIBRAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,
DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE, ETC.,
Rue du Cloître-Saint-Benoît, 7.

1854

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES.

(Extrait du CORRESPONDANT, du 25 novembre 1853.)

Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye, rue de Paris, 80.

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES,

PAR

FÉLIX NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS ET CORRESPONDANT DE CELLE DE LONDRES.

PARIS,

CHARLES DOUNIOL,
LIBRAIRE-ÉDITEUR DU CORRESPONDANT,
RECUEIL PERIODIQUE,
Rue de Tournon, 29.

BENJAMIN DUPRAT,
LIBRAIRE DE L'INSTITUT DE FRANCE,
DE LA BIBLIOTHÈQUE IMPÉRIALE, ETC.,
Rue du Cloître-Saint-Benoît, 7.

1853

LE BOUDDHISME,

SON FONDATEUR ET SES ÉCRITURES.

Rgya-tcher-rol-pa, ou *Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakyamouni*, traduit sur la version tibétaine et revu sur l'original sanscrit (*Lalita-Vistâra*), par Ph. Ed. Foucaux. — Paris, I. N., 1847-48. 2 tom. in-4°.

Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un *commentaire* et de vingt et un *mémoires relatifs au Bouddhisme*, par M. E. Burnouf, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Paris, I. N.. 1852. 1 vol. gr. in-4°.

A Manual of Budhism, *in its modern development;* translated from singhalese Mss. by R. Spence Hardy. — London, Partridge, 1853. 1 vol. in.-8°.

Six siècles environ avant l'ère chrétienne, des accents poétiques d'un genre nouveau se faisaient entendre au milieu des contrées civilisées de l'Inde; ils partaient de la bouche d'hommes de toute classe et de toute profession, et c'est avec surprise que les écoutait la foule, dont l'oreille n'était accoutumée qu'aux chants lyriques et liturgiques des Védas et aux récits héroïques de l'épopée naissante. « Quelles sont ces belles poésies que vous chantez ? » leur disait-elle, comme le fit un jour Pourna, le héros d'une légende fameuse [1]. — « Ce ne sont point des poésies; ce sont les propres paroles du Bouddha! »

[1] *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, p. 248.

— Ainsi lui répondaient des hommes graves et méditatifs, vêtus pauvrement, qui venaient de lire à haute voix « les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive, » ou des marchands qui récitaient des stances et des préceptes relatifs aux intérêts temporels. A ce nom de Bouddha, plusieurs demandaient aussitôt quel était ce personnage, et le plus souvent ils se rendaient auprès de lui dans les lieux déjà célèbres où il enseignait.

Tels étaient les symptômes pacifiques qui annonçaient alors la plus grande révolution religieuse dont l'Inde ait été le théâtre. A peine la parole d'un ascète de sang royal venait-elle de se faire entendre, la foi aux divinités de la nature personnifiées dans le Véda semblait déjà ébranlée : l'organisation de la société des Aryas devait recevoir de profondes atteintes, du moment où le sacerdoce brâhmanique allait décheoir de sa suprématie habilement fondée. Une littérature nouvelle surgissait bientôt après pour servir de code à cette masse de nations appelées sans distinction d'origine à la vie religieuse. Tout cela était l'œuvre d'un seul homme : ainsi nous l'apprend la tradition des Hindous dans des sources nombreuses et d'une autorité considérable. De la spéculation de l'ascète Gautama, dit Çâkyamouni ou le solitaire de la race des Çâkyas, est sorti un système de morale et de métaphysique qui prétendait se substituer aux croyances les plus anciennes; de la prédication qu'il a faite pendant une carrière publique de quarante-cinq ans, a dérivé un ordre tout nouveau de conduite, de devoirs et de pratiques parmi les populations d'une grande partie de l'Inde. Cette doctrine, qui s'imposait comme constitution sociale partout où on l'accueillait, n'était pas donnée comme une révélation de la divinité : elle était le fruit des méditations d'un sage, parvenu dans une dernière existence à la qualité de *Bouddha*, c'est-à-dire d'un être « éclairé, illuminé » par la plus haute sagesse qui soit possible. Sa philosophie, annoncée à tous et développée dans de volumineux écrits, a gardé son nom, glorifié tous les jours par des millions d'hommes.

Le Bouddhisme a franchi de bonne heure les frontières de l'Inde; mais partout il a conservé des caractères ineffaçables auxquels on peut reconnaître son origine indienne : religion de peuples de toute race, il a survécu depuis deux mille ans aux bouleversements politiques de l'Asie Orientale, et, s'il offre à l'historien un des phénomènes les plus remarquables que présentent les annales du monde, il possède aujourd'hui encore la puissance actuelle d'un grand fait digne de préoccuper dans le présent les hommes d'Etat aussi bien que les apôtres de la religion et les représentants de la science.

L'étude du Bouddhisme et de son histoire n'en est plus à ses premiers débuts : il nous a été donné de retracer naguère dans ce recueil la belle démonstration qu'un savant français, Eugène Burnouf, venait de faire de l'origine véritable d'un système philosophique et religieux essentiellement indien[1]. Nous avons pris cette fois la tâche de signaler les notions neuves et vraiment importantes qui sont dues à une investigation plus profonde des sources originales de la littérature bouddhique : ce sera pour nous une occasion de rendre témoignage aux travaux consciencieux de plusieurs hommes qui se sont frayé des voies nouvelles, et en même temps nous remplirons un devoir de reconnaissance et de respect, au nom de tous ceux qui ont suivi de près le mouvement des études orientales, en appréciant dans leur ensemble les résultats immenses que M. Burnouf a obtenus par ses dernières recherches sur le Bouddhisme. Profondeur en philosophie, sagacité de critique, procédés ingénieux de philologie, parfaite netteté dans le style et constante clarté dans la discussion, toutes ces qualités supérieures ont soutenu dans des ouvrages de longue haleine l'éminent professeur du Collége de France qui est mort, l'an dernier[2], victime de son amour de la science. Quiconque prendra le soin d'ouvrir l'héritage littéraire de M. Burnouf, reconnaîtra en lui ce pouvoir d'initiative qui devine et accomplit les découvertes, et placera son nom sans hésiter à côté des noms à jamais illustres des Silvestre de Sacy, des Champollion, des Abel Rémusat, que toutes les nations européennes vénèrent avec un sentiment d'envie presque légitime envers la France.

Faisant un choix parmi les faits innombrables que des publications récentes ont fournis à l'histoire générale et critique du Bouddhisme, nous nous sommes arrêtés au plan suivant, afin de ne pas dépasser en cette matière les limites d'un court mémoire. Nous réunirons d'abord les principaux traits par lesquels se dessine le mieux la personnalité du Bouddha, fondateur d'une religion philosophique qui a conquis l'Inde et ensuite asservi tant de peuples ; puis, nous esquisserons un tableau de la littérature originale qui s'est formée dans l'Inde au profit exclusif du Bouddhisme, et qui s'est implantée avec lui chez une foule de nations étrangères.

Dans la première partie du travail, nous ferons usage surtout de la légende du Bouddha Çakyamouni, que M. Ph. Ed. Foucaux, coura-

[1] Voir le *Correspondant*, tomes XI et XII, livr. de septembre et de novembre 1845.

[2] Le 28 mai 1852, à l'âge de 51 ans.—Voir la notice de M. Ch. Lenormant, dans le *Correspondant*, tome XXX, livraison du 10 juin 1852.

geux novateur dans cette branche de l'orientalisme, a traduite du tibétain en le comparant à l'original sanscrit [1]. Dans la seconde partie, nous ferons de notables emprunts au monument d'érudition que des mains pieuses ont livré récemment au public comme le produit des patients efforts de l'admirable maître : car à la traduction française du *Lotus de la Bonne Loi* est jointe une série de longs mémoires consacrés aux points les plus abstraits et les plus difficiles de la métaphysique ou de l'histoire des Bouddhistes, et c'est là que se déploie le savoir prodigieux de l'infortuné Burnouf, déroulant tour à tour, à l'appui de ses prudentes conjectures, des textes traduits du Sanscrit, du Pali, du Magadha, du Barman, etc. Cependant, nous ne pouvions négliger de mettre en ligne de compte le livre d'un missionnaire Wesleyen, M. Spence Hardy, qui a résidé plus de vingt ans à Ceylan, et qui a étudié avec persévérance le Bouddhisme dans un de ses refuges séculaires et dans une portion considérable de ses écritures : un tel rapprochement est d'autant plus curieux, que ce livre fournit des ressources inattendues pour résoudre en partie la grande question que M. Burnouf se proposait d'approfondir dans le second volume de son *Introduction*, le rapport des écritures bouddhiques du Sud qui se fondent sur des originaux pâlis avec celles du Nord qui dérivent d'originaux sanscrits.

Bien que nous ne puissions toucher ici qu'à quelques points de si vastes recherches, il sera facile au lecteur, nous l'espérons, d'apercevoir toute l'étendue des travaux réalisés avec succès dans les dernières années sur l'histoire du Bouddhisme, et de découvrir le champ immense qui s'ouvre, pour l'éclaircir mieux encore, à des explorateurs d'un zèle aussi ardent que leurs devanciers. Nous nous estimerions heureux, si nous pouvions le convaincre qu'il y a de ce côté une noble et utile mission imposée à la science chrétienne, et qu'en poursuivant les découvertes si heureusement commencées, on fait œuvre de prosélytisme, à la veille des luttes de la civilisation contre la barbarie et le paganisme en Orient.

[1] Presque en même temps, M. Schiefner publiait un abrégé de [illegible] de Bouddh. d'après les livres tibétains, dans les Mémoires de l'Académie [illegible] Saint-Pétersbourg (1849).

I.

LA PERSONNE DU BOUDDHA ÇAKYAMOUNI.

> Entre ceux-là était un homme qui connaissait les choses les plus sublimes, et qui possédait plus que personne les trésors de l'intelligence....
>
> (*Vers d'Empédocle sur Pythagore.*)

Le prédicateur de la Bonne Loi a conservé dans l'histoire deux noms, tantôt celui de Çâkya ou Çâkyamouni qu'il tenait de sa famille, tantôt celui de Gautama ou Gotamide, parce qu'il comptait parmi ses ancêtres un sage fameux du nom de Gotama; mais, à part ces noms patronymiques qui ont survécu dans la mémoire des peuples, il se donnait à lui-même le titre de *Bouddha*, ou d'être éclairé par excellence : or, il n'y a rien qui doive nous surprendre dans l'usurpation d'un pareil titre, à l'époque de la civilisation indienne qui fut le berceau de la religion bouddhique. S'adressant à un peuple éminemment spéculatif, le philosophe réformateur prenait à la suite de tant d'autres la qualité de maître spirituel, et se disait lui-même sage, éclairé par la plus grande lumière, « parvenu à l'autre rive de la sagesse, » comme s'exprimaient les Hindous.

Mais, qu'on ne croie pas un seul instant que Çâkya se soit produit tout à coup avec ce caractère de novateur énonçant des idées qui ne s'accordaient ni avec les croyances, ni avec les institutions du Brâhmanisme ! Une telle apparition serait contraire à tout ce que l'histoire nous apprend sur la production, l'influence et la succession des doctrines. La puissance de la tradition éclate à toutes les époques chez un peuple antique, comme l'étaient les Aryas dans l'Inde : c'est pourquoi, si hardie que soit la métaphysique du réformateur, si audacieux qu'il soit dans ses négations qui vont jusqu'à l'athéisme,

il ne date pas de sa propre existence celle de sa religion. Avant le Bouddha qui a promulgué la Loi de délivrance en la personne de Çâkyamouni, d'un prince devenu volontairement ascète, ont paru d'autres Bouddhas [1], qui sont arrivés par leurs propres forces au même degré de sagesse, ont annoncé la même Loi, et ont atteint le même *Nirvâna*, c'est-à-dire « cessation de toute existence, » but unique et suprême des efforts de tous les êtres intelligents. Ainsi le Bouddha de l'âge présent qui était Çâkya, renouvelle avec des circonstances semblables le miracle que ses devanciers ont accompli, et prédit l'œuvre de ses successeurs identique à la sienne, et il est appelé en conséquence le *Tathâgata*, celui qui est « venu de la même manière que les autres : » on peut le nommer, mais dans un sens tout relatif, le Bouddha, c'est-à-dire l'être éclairé de qui les générations humaines de la période actuelle ont reçu la doctrine du salut, et dont elles possèdent la parole dans un corps d'écritures.

Mais, avant d'aller plus loin, force nous est de nous arrêter quelque peu en cet endroit à l'âge présumé de Çâkyamouni. Si une solution décisive à cet égard n'est point encore acquise à la critique, on a pu saisir dans les sources deux dates assez rapprochées auxquelles on rapporterait la mort du Bouddha, suivant le calcul des Singhalais et en général des Bouddhistes du Sud : on placerait sa mort vers le milieu du VIe siècle avant J C. (543), ou dans la première moitié du IVe (370), d'après les dates assignées dans divers livres aux trois conciles qui, après Gotama, ont fixé le canon des écritures bouddhiques [2]. A part l'intérêt de cette question examinée en détail pour la critique littéraire, on est du moins en possession d'une limite chronologique qu'on ne peut plus franchir pour discuter les dates nombreuses et contradictoires qui font autorité chez les Bouddhistes du Nord. Le sixième siècle, dans le cours duquel se serait consommée l'œuvre de Çâkya, marque une ère de révolutions sociales et politiques dans l'ancien monde : Nabuchodonosor détruit le royaume de Juda ; Cyrus fonde la monarchie des Perses ; l'Egypte s'ouvre au commerce des

[1] La tradition du Nord a placé avant Çâkya d'abord six Bouddhas (*Introduction*, p. 43-44), et plus tard quinze Bouddhas dirigeant avec lui les mondes existant aux huit points de l'horizon (*Lotus*, ch. VII, p. 113). Suivant les livres de Ceylan, Gotama aurait souvent rappelé dans ses discours vingt-quatre Bouddhas antérieurs à lui, et mentionné les circonstances de sa propre vie dans les périodes où ils ont apparu (*Manual of Budhism*, p. 86 suiv., p. 98 suiv.).

[2] M. Burnouf, qui avait opté dans son *Introduction* pour le calcul des livres de Ceylan, voulait consacrer à l'ère du Bouddhisme des recherches spéciales dans lesquelles l'ont devancé MM. Lassen et Alb. Weber, l'un dans son *Indische Alterthumskunde* (t. II, p. 51 suiv. p. 232), l'autre dans ses *Leçons académiques sur l'histoire de la littérature indienne* (en allemand.) — Berlin, 1852, p. 251, 362.

étrangers; les Phéniciens explorent les mers de l'Afrique; dans la Grèce, le principe démocratique triomphe, ses métropoles envoient des colonies à l'Italie et à la Gaule, les arts prennent leur essor, les écoles philosophiques naissent en même temps que les sectes mystiques se propagent. Rome reçoit de Servius ses institutions civiles dans le même siècle où la législation de Solon est promulguée à Athènes. Mais, sans épuiser de si curieux synchronismes, revenons à définir l'entreprise du Bouddha qui se trouvait en présence d'une tradition séculaire, et qui ne pouvait rompre ouvertement avec l'antiquité. Pour la bien juger, il nous faut jeter un coup d'œil sur l'état intellectuel, religieux et moral, dans lequel vivait depuis longtemps la race conquérante de la péninsule indienne.

Après un règne déjà millénaire, le Brâhmanisme avait jeté de profondes racines dans le sol de l'Inde; il s'appuyait sur un culte très-compliqué dans ses rites, issu du naturalisme des Védas; il se fondait sur l'existence de quatre castes héréditaires, dont la première, celle des Brâhmanes, avait acquis la suprématie à la suite de luttes assez opiniâtres avec celle des guerriers; de plus il maintenait l'usage d'une langue antique et sacrée, et il en dirigeait la culture en l'appliquant à des œuvres d'un caractère philosophique et religieux. Il s'en fallait cependant de beaucoup que l'établissement théocratique des Brâhmanes fût à l'abri de toute commotion et de toute attaque : en raison même de la grande part qu'ils avaient faite dans leur société aux travaux de la pensée et aux habitudes de l'ascétisme, ils avaient laissé à l'esprit philosophique une indépendance qui devait se trahir tôt ou tard avec éclat.

Tandis que le texte des Védas était l'objet de commentaires très-développés dans les *Brâhmanas* sous le triple rapport du dogme, des traditions et de la liturgie, il s'était formé une science théologique, toute spéculative, qui sortait de l'interprétation des livres soi-disant révélés : c'était la métaphysique religieuse du *Védânta*, déjà imbue de panthéisme. Mais bientôt après, il se fit des tentatives d'émancipation contre le dogmatisme, symbolique dans ses formes, et d'ailleurs vague et flottant, que défendaient les écoles sacerdotales. On prétendit expliquer l'origine des choses par la spéculation rationnelle, et alors apparut le système des *Sankhyas* qui est une physique athée où la matière est le principe actif : c'était déjà un système hétérodoxe par rapport aux croyances religieuses acceptées à titre de révélation. L'athéisme de la doctrine bouddhique avait donc des précurseurs, et le nihilisme de sa métaphysique n'avait rien de bien étrange comme conclusion des mêmes recherches que l'on avait poursuivies

naguère avec une égale subtilité sur la nature des êtres et l'activité de l'intelligence.

D'autre part, le Brâhmanisme avait accordé un développement légal, mais pour ainsi dire illimité, à l'ascétisme religieux, et, jusque dans ses codes de lois, il avait tracé avec rigueur les devoirs des hommes accomplis de caste supérieure : pendant les dernières périodes de la vie, il les appelait à l'état de *Vanaprasthas* ou solitaires vivant dans les forêts, et ensuite à celui de *Yatis* ou de *sannyasis*, péuitents qui se mortifient durement dans des lieux déserts. Il existait donc dans l'Iude antique une société à part, formée par la classe innombrable des ascètes et des contemplatifs, et l'indépendance de cette classe était poussée d'autant plus loin, que l'orgueil de la pénitence fortifiait dans ses membres l'orgueil de la philosophie : de là devait naître une opposition de doctrines qui menacerait quelque jour l'existence même du système brâhmanique. On aperçoit chez les penseurs qui dissertent dans quelques *Oupanischads*, ou méditations philosophiques rattachées aux Védas, un sentiment de mépris pour les castes établies[1], et il n'y a pas loin de là à une résistance passive qui aboutit à secouer le joug du sacerdoce brâhmanique, malgré les garanties qu'il avait imaginées et les armes qu'il s'était réservées pour sa propre défense. Ainsi, il y avait, avant l'époque de Gotama, des religieux, des anachorètes, des pénitents, qui ne tenaient plus au culte des dieux nationaux que par quelques pratiques; la classe des *çramanas* ou ascètes avait toujours grossi en nombre : le nom de *Bhikschous* ou mendiants, que le Bouddha va imposer à ses adeptes, répondait à des idées depuis longtemps répandues et réalisées au sein des populations de l'Inde.

Une époque de discussion philosophique et de rivalité entre les sectes avait commencé vers le VIIIe siècle au moins avant notre ère[2]: une centaine d'années plus tard, le Bouddha se trouva placé au milieu du mouvement intellectuel qui avait donné naissance aux traités dits *Brâhmanas*, et, à la faveur de l'agitation qui régnait, il mit à la portée du peuple des problèmes qui avaient été jusque là débattus dans les écoles ou dans les ermitages entre les hommes de haute caste. Sur toute la surface de l'Inde civilisée, une révolution avait été préparée par l'action naturelle des croyances et des institutions : voyons par quels procédés le réformateur le plus hardi et le plus heureux l'a accomplie.

[1] V. WEBER, *Leçons sur la littérature indienne*, p. 27, p. 158-59.

[2] Voir les textes qui justifient cette assertion dans l'Appendice au *Lotus de la Bonne Loi*, p. 490 suiv., p. 494-95.

Çâkya est né dans l'ordre des Kschattriyas ou des guerriers; il est fils d'un souverain de la race antique des Çâkyas qui subsistait dans les royaumes alors florissants du Nord-Est de l'Inde. Il se donne spontanément à la vie religieuse et, après avoir longtemps médité dans la solitude, il atteint la *Bodhi* ou le plus haut degré de l'intelligence. Il reparaît couvert de haillons, et prêche la Loi de vérité (*dharma*), qui sera appelée la Bonne Loi. Le Bouddha n'écrit rien; mais le fond de ses discours, de ses entretiens, de ses exhortations, et des discussions qu'il soutient contre ses premiers contradicteurs, deviendra le texte des Ecritures de sa religion. S'il met lui-même dans sa prédication une juste mesure, s'il résume sa doctrine dans quelques thèses d'ailleurs absolues de métaphysique et de morale, on amplifiera dans la suite des temps ses discours pour donner à ses idées et aux conceptions les plus téméraires l'autorité commune de son nom.

Le Bouddha qui ne parle pas au nom d'un Dieu, mais qui est lui-même la toute-sagesse, ne finit point sa carrière terrestre pour continuer une vie bienheureuse dans un monde supérieur et divin. Au terme de son apostolat, vers l'âge de soixante dix-neuf ans, il obtient par la mort l'anéantissement complet, le *Nirvâna,* qui est la cessation de toute existence, et c'est pour aider les êtres à atteindre ce même but, qu'il a traversé des centaines de vies, et qu'il a conquis laborieusement dans la dernière la qualité et la puissance d'un Bouddha. Puisque nous touchons ici au point culminant de la doctrine, ce ne sera pas un hors-d'œuvre que de montrer brièvement l'action directe des croyances plus anciennes de l'Inde sur la spéculation qui a fourni à Çâkyamouni pour dernier mot la poursuite du néant: conclusion qui répugne si fort à notre nature raisonnable, que la plupart des hommes, malgré les preuves qu'on leur en donne, la déclarent impossible!

La foi à la transmigration perpétuelle et fatale des âmes était répandue de temps immémorial au sein des populations indiennes, et aucune école n'avait donné pleine satisfaction au besoin profond et invincible qu'avaient les esprits de croire à une destination meilleure de la personnalité humaine au sortir de la vie terrestre. Le Bouddha qui se dit parvenu par l'exercice de son intelligence au plus haut degré de savoir, a découvert la délivrance complète de l'être pensant, qui est l'anéantissement de soi obtenu par la méditation et l'ascétisme, en d'autres termes, par la science et la vertu; et cette loi de délivrance qu'il va s'appliquer à lui-même, il s'est donné la mission de l'enseigner aux autres êtres. Les textes font répéter bien des fois à Çâkya

la même déclaration de son but[1] : « Arrivé à l'autre rive, j'y fais passer les autres... Arrivé au *Nirvâna* complet, j'y conduis les autres. » On peut bien discuter à quel degré de rigueur un nihilisme si bien défini a été entendu par les partisans de Çâkyamouni, et ensuite adopté avec la Loi bouddhique dans les grands pays de l'Asie convertis à cette Loi : non-seulement, nous semble-t-il, il est dangereux de rien affirmer d'une manière absolue en présence d'une histoire aussi compliquée et aussi longue que celle du Bouddhisme; mais encore, il faudra toujours distinguer à ce sujet la masse du peuple, en tout pays, des religieux voués exclusivement à la contemplation, et tenir compte aussi des dissidences d'opinion qui se sont produites au moyen âge dans les écoles philosophiques du Népaul et du Tibet. Si l'on s'en tient aux monuments écrits de l'âge le plus ancien, il n'est que trop vrai, cependant, que la doctrine désolante du nihilisme y est exprimée bien formellement [2], comme si elle émanait directement de la prédication du Bouddha.

Après ces considérations sur les tendances philosophiques de l'époque de Çâkya, nous allons étudier dans ses traits généraux la personnalité du réformateur indien. Nous ferons choix, dans les légendes et les anecdotes de tout genre qui forment sa biographie, des seules circonstances qui nous révèlent à la fois l'esprit de son siècle et les mobiles de son activité individuelle. Nous les dégagerons des fictions fantastiques dans lesquelles elles sont constamment enveloppées dans les sources, et pour lesquelles l'espace nous manquerait ici : car, nous voudrions faire avant tout apercevoir les faits réels, ou plutôt les rudiments humains d'une biographie devenue par la suite des temps fabuleuse et mythologique. Qu'on veuille bien nous pardonner d'avoir sacrifié la partie merveilleuse ou anecdotique du sujet à sa valeur historique et morale.

Le sage qui vient arracher les êtres à la loi de la transmigration, a subi lui-même cette loi dans une suite indéfinie d'existences animales, humaines et divines [3] : aussi prend-il occasion de se référer, au sujet de tout événement, à des faits semblables qui ont eu lieu dans des

[1] *Lotus de la Bonne Loi*, ch. v, p. 76 suiv. et p. 376. Voir bon nombre de passages semblables dans le *Lalita-Vestâra* et dans les livres palis.

[2] Voir dans l'*Introduction* les études analytiques de M. Burnouf sur le terme de *Nirvâna* (littéralement : extinction), p. 18, p. 516 suiv. Append. 589. — Sur les sectes philosophiques des pays bouddhiques du Nord, voir le même ouvrage, p. 439 suiv.

[3] Il existe en pali un livre des cinq cent et cinquante naissances du Bouddha : M. Spence Hardy a traduit plusieurs de ces *Djatakas* ou naissances, biographies de Gotama dans ses vies imaginaires. *Manual of Budhism*, p. 99, 101-112, 509.

âges antérieurs, surtout à ceux auxquels il a pris part dans l'une ou l'autre de ses vies. Quand il est arrivé à son existence finale qui le fait Bouddha, il énumère en présence de l'assemblée des religieux ses diverses naissances à tous les degrés de la vie et dans tous les rangs de l'ordre social [1], et il expose ensuite les circonstances de son incarnation dans le personnage humain de Çâkyamouni. C'est un de ses auditeurs, Ananda, qui est censé, dans le *Lalita-Vistâra*, rapporter ce qu'il a recueilli lui-même de la bouche du Bouddha, et tous les faits essentiels qui sont consignés dans ce curieux document des Bouddhistes du Nord sont confirmés par les récits, presque toujours plus naturels, qu'en font les traités bouddhiques de Ceylan, traduits ou analysés jusqu'ici par Turnour et par Spence Hardy [2].

On va voir, par l'usage que les sectateurs du Bouddha ont fait des noms mythologiques du Brâhmanisme, qu'ils reconnaissaient implicitement la popularité de l'ancienne religion. Les dieux bien connus des livres védiques sont acteurs dans toutes les scènes. Seulement les idées ont changé : Brâhma n'a pas de pouvoirs en dehors du monde, dit *Brâhma-loka;* Sakra n'est plus invoqué comme maître, il est le serviteur obligé du Bouddha et des croyants. On a retenu les personnifications divines, mais en intervertissant les rôles : la nature n'obéit plus désormais qu'aux sages éclairés par la Bonne Loi.

Avant son apparition dans le monde actuel, le fondateur du Bouddhisme était déjà parvenu par le fruit de ses existences antérieures à l'état de *Bodhisattva*, c'est-à-dire, de l'être qui a en lui l'essence d'un Bouddha, et il résidait dans le séjour excellent des dieux *touchitas*, « joyeux, satisfaits » de leur règne dans le quatrième ciel. Supérieur en science, admirable de forme, il résidait là, honoré par d'innombrables génies, glorifié par la foule des êtres célestes [3].

Mais à quelle condition pourra-t-il se revêtir de l'intelligence parfaite et accomplie d'un Bouddha? Le monde des dieux n'a été pour lui, comme pour tous les Bouddhas, qu'un lieu de passage : il naîtra parmi les hommes, mais dans la race la plus pure, dans une famille douée de soixante-quatre espèces de signes favorables; il y naîtra

[1] Dans ces naissances, il aurait été tour à tour cheval, singe, écureuil, lion, éléphant, etc., parmi les animaux; artisan, marchand, guerrier, roi, etc., parmi les hommes; *yakscha* ou démon, *déva* ou Dieu, parmi les êtres surhumains.

[2] M. Turnour a traduit en 1837 la grande chronique palie, le *Mahavansa*. — M. Spence Hardy a recomposé, d'après des traités plus modernes, le *Pudjâvaliya*, l'*Amaratura*, etc., une légende fort prolixe de Gotama Bouddha (*Manual of Budhism*, p. 138-353). Il reconnaît que bien des aventures se rapportent à quelque fait historique, mais qu'il sera toujours fort difficile de séparer le vrai du faux.

[3] *Lalita-Vistâra*, chap. II, p. 10-12.

d'une femme douée de trente-deux espèces de qualités. Cette famille est la maison royale des Çâkyas, maîtresse du pays de Magadha, au nord de l'Inde; cette femme, qui doit être sa mère, est une des femmes du roi Souddhodana, *Mâyâ* ou *Mâyâdévi*, ainsi nommée de ce que son corps semblait le produit de l'illusion.

N'étant encore que Bodhisattva, le futur Bouddha enseignait aux fils des dieux les cent huit portes évidentes de la Loi, autant de qualités qui purifient et délivrent les êtres en les menant à la possession de la Loi; il chantait dans l'assemblée céleste l'abnégation qui conduit dans le chemin du *Nirvâna*. Enfin, quand le moment de sa migration fut venu, il descendit vers la capitale du royaume de Kapila dans une sorte de châsse ou de palais portatif soutenu par les meilleurs des dieux. Dans le sein de sa mère, son corps demeura brillant, bien proportionné, agréable à la vue; la parole de son enseignement fut alors encore recueillie par les esprits célestes qui l'environnaient avec respect. Le Bodhisattva souffrit toutes ces adorations, parce qu'il était plus pur que les dieux, ou plutôt le dieu des dieux[1].

A l'heure de la naissance de Çâkya, des signes précurseurs furent aperçus dans les jardins et les parcs de Kapilavastou; la nature devint immobile; les fleuves s'arrêtèrent; les fleurs ne s'épanouirent plus; les oiseaux firent silence. Quand le jeune prince eut vu le jour, des Apsaras ou nymphes célestes donnèrent à sa mère des soins empressés; Sakra et Brâhma rendirent hommage au nouveau-né sous la figure de jeunes brâhmanes; le Bodhisattva voyait tout « avec l'œil que rien n'arrête. » Alors le roi Souddhodana lui imposa le nom de *Siddhârtha* ou *Sarvârthasiddha*, parce qu'en lui « s'accomplissaient tous ses desseins. » Un vieux Rischi vint prédire que l'enfant qui portait les trente-deux signes du grand homme sera, non pas un monarque puissant, mais un Bouddha, et qu'en raison des quatre-vingts marques secondaires qu'il portait aussi, il ira errer dans le monde à l'état de religieux. Les mêmes présages furent hautement proclamés au nom des dieux, en reconnaissance de la supériorité du Bouddha futur sur toutes les dynasties divines et humaines.

Le jeune Siddhârtha est conduit au temple des Dévas; mais, sûr de la sainteté absolue qu'il est près d'atteindre, il sourit en apprenant qu'on réclame de lui ce signe de soumission envers les dieux dont il est le maître et dont les hommages invisibles le suivent partout. Il consent à s'associer aux rites du culte brâhmanique, qui règne seul dans les États de son père, et il joint extérieurement ses

[1] *Dévâti-Déva-Lalita-Vistâra*, p. 85. *Introduction*, p. 384.

adorations à celles de la foule. Puisqu'il va déposséder les Dévas de leurs sanctuaires, c'est une dernière condescendance du philosophe qui s'est déifié lui-même envers la religion légale de son temps et de son pays [1]. On le voit aussi accepter de la main des brâhmanes les ornements qu'ils confectionnent pour le parer, mais qui perdent à l'instant tout éclat sur sa personne.

Cependant la mission extraordinaire de Siddhârtha se manifeste à diverses reprises dans les années de son enfance. Mis à l'épreuve dans une école, il révèle un savoir supérieur, en définissant soixante-quatre espèces d'écritures inconnues même de nom au maître lui-même. Par le fait de sa présence, trente-deux mille enfants furent, par degrés, entièrement mûris dans l'intelligence parfaite et accomplie. Il atteint de prime abord les quatre degrés de la méditation, et quand il médite, les jambes croisées, sous un arbre *djambou* ou pommier rose, l'ombre immobile le couvre constamment, tandis que celle des autres arbres continue à tourner.

Plus tard, les anciens d'entre les Çâkyas persuadent au roi Souddhodana qu'il faut faire prendre une femme au jeune prince, afin qu'il ne s'en aille point par le monde, mais qu'il perpétue la race des souverains de leur sang. Aussitôt le roi de leur demander quelle femme lui convient le mieux, et chacun des cinq cents Çâkyas de répondre : « Ma fille est celle dont le caractère convient le mieux au jeune homme ! » D'après le vœu de Souddhodana, le prince fut consulté et fit connaître les qualités morales qu'il exigeait de la femme de son choix [2] : « Celle qui réjouit vraiment mon esprit, disait-il, est modeste et vraiment pure de corps, de race et de famille. » Muni d'une liste fort longue dressée par Siddhârtha, le prêtre de la maison royale se rendit à Kapilavastou, de famille en famille, avec ordre d'amener la femme qui fût douée des qualités requises, fût-elle de race guerrière ou brâhmanique, de race Vaiçya ou Soûdra. Cette femme accomplie était Gopâ, fille du Çâkya Dandapani ; mais celui-ci fit répondre au roi que, suivant une loi de sa famille, sa fille doit appartenir à un homme habile dans les arts, tandis que le noble jeune homme qui a vécu dans la mollesse, à l'intérieur d'un palais, y est étranger.

Un concours s'établit entre les Çâkyas pour obtenir la main de Gopâ, comme c'en était l'usage dans les plus anciennes cours de l'Inde. Siddhârtha est admis avec les autres à faire preuve de dexté-

[1] *Lalita-Vistâra*, chap. VIII et IX.
[2] *Ibid*, chap. XII, p. 130 et suiv.

rité dans les arts ; il l'emporte sur tous ses rivaux, non-seulement dans les exercices qui réclament la force du corps : l'escrime, le pugilat, la lutte, le saut, la natation, mais encore dans l'interprétation des anciens livres, dans la connaissance des plantes et des animaux, dans l'art de la grammaire, dans celui de l'écriture, ainsi que dans la science des nombres [1]. En suivant dans le texte l'énumération des arts auxquels s'appliquait la jeunesse et la mention qu'il fait d'écoles destinées à l'enfance elle-même [2], on serait convaincu de l'existence d'une civilisation déjà fort avancée à l'époque du Bouddha, même si l'on supposait que de nouveaux détails, les noms de quelques livres par exemple, aient été ajoutés après coup, en cet endroit, à la rédaction primitive. Encore une fois, disons que Çâkyamouni a paru au milieu de la société brâhmanique quand elle avait atteint une grande splendeur, mais quand déjà elle portait dans son sein bien des éléments de discorde et d'affaiblissement.

Victorieux dans la lutte publique qu'il a affrontée contre l'attente des siens, Siddhârtha épouse Gopâ qui devient la première de ses femmes : car la légende lui accorde le droit de polygamie que d'anciennes coutumes concédaient aux princes de l'Inde ; et même elle porte les femmes de sa cour au nombre fictif de 84,000, que les bouddhistes appliquent à toutes choses. La fille de Dandapani, devenue princesse, proteste contre un usage imposé aux femmes des hautes classes ; elle ne se voile jamais le visage, malgré le blâme de ses proches, parce qu'il lui suffit, dit-elle, d'avoir toujours le cœur pur et la pensée modeste [3]. C'est un trait assez curieux, nous semble-t-il, que cette tentative d'émancipation, dans la légende d'un philosophe qui niera les prérogatives des castes.

Cependant, le Bodhisattva ne jouit pas longtemps des loisirs du gynécée ; vers l'âge de trente ans, il est rappelé à sa vocation de libérateur des êtres par la voix de tous les dieux ; il est pressé par leurs chants souvent répétés [4] d'accomplir son vœu, « de venir au secours des créatures. » Qui ne serait frappé, en lisant ces *Gâthâs* ou cantiques, de la fiction fort habile qui place la glorification des ver-

[1] Boudda était un Palamède en arithmétique ; d'après sa légende dans le *Lalita-Vistâra* (chap. XII, p. 140-44), il déploie son savoir en expliquant les modes de numération qui dépassent cent *Kotis* ou cent fois dix millions ; on jugerait bien, d'après ce passage, la subtilité qui a valu aux Hindous une réputation fort ancienne dans les sciences mathématiques.

[2] *Lalita-Vistâra*, chap. X et XI, p. 120 suiv., chap. XII, p. 149-52.

[3] Voir le chant mis sous le nom de Gopâ. *Lalita-Vistâra*, chap. XII, p. 152-54.

[4] *Lalita-Vistâra*, chap. VIII, p. 157 suiv., p. 172-76.

tus du Bouddha, dans la bouche des Dévas, qui vont lui céder l'empire! Il y a plus : ces anciens dieux des Aryas chantent d'avance eux-mêmes la philosophie du sage divinisé qui les détrône; ils reviennent sans cesse à l'idée que « tout composé périt, se dissout, que l'agrégation n'est vraiment pas, qu'elle n'a d'autre cause que l'ignorance. » Du reste, dans ces homélies prolixes sur la brièveté de l'existence et le néant des formes, on retrouve l'esprit de la poésie gnomique des Indiens : comme la doctrine de l'abnégation absolue y est célébrée sans trop d'extravagance, on s'arrête à leur lecture, comme dans une espèce d'oasis ou de jardin bien élagué au sortir de taillis impénétrables.

Le prince royal de Kapilavastou ne tarda plus à réaliser sa mission[1] : « En ce moment, le Bodhisattva se rappela très-exactement ses » vœux d'autrefois, et manifesta la Loi et la Bouddha. Il s'empara de » la puissance de la prière, répandit sur les êtres une grande misé- » ricorde, et songea à leur délivrance entière. Il vit que la limite de » toute prospérité était le déclin, et vit aussi, dans la vie émigrante. » les maux et les frayeurs si nombreuses qui l'accompagnent. Il » coupa complétement les liens du démon et du péché, se délivra » lui-même des liens de la transmigration, et se donna sans réserve à » la pensée du *Nirvâna.* »

Siddhârtha était gardé dans ses palais enchantés, et il ne se rendait dans les jardins de plaisance qu'avec une nombreuse escorte. Quoi qu'on eût fait pour écarter tout ce qui pouvait être désagréable à ses yeux, il lui arriva un jour de rencontrer tour à tour un vieillard décrépit, un malade et un mort, et, frappé de ce spectacle, il se demanda avec amertume quelle idée on pourrait se faire de la joie et du plaisir. Un autre jour, la vue d'un religieux mendiant, humble et calme, lui fit penser que l'entrée en religion serait son secours. Instruit des projets que le prince méditait, le roi Souddhodana ordonna d'user de toutes les séductions pour le retenir dans le monde, et d'autre part, il plaça dans toute la ville des hommes armés pour sonner l'alarme, s'il tentait de partir. Après que Gopâ a tiré des prévisions sinistres d'un songe où elle contempla le désordre de la nature entière, le Bodhisattva lui répond par une prédiction solennelle sur sa propre glorification dans la vie religieuse et sur la transformation des êtres dans de futures existences. Sa résolution de quitter le monde est bientôt connue de tous : il en informe lui-même Souddhodana son père, et il y persiste malgré toutes les supplications, puisque

[1] *Lalita-Vistâra*, chap. XIII, p. 178.

personne, pas même le roi, ne peut le soustraire à la vieillesse, à la maladie, au déclin, à la mort.

Au milieu des fêtes du palais, les dieux et les génies interviennent encore une fois, pour chasser de l'esprit du Bodhisattva toute illusion par rapport au charme des créatures : il fait apparaître devant lui, pendant le sommeil, les femmes du palais, avec des corps difformes et repoussants, au point qu'il se croit dans un cimetière, et ils lui montrent les courtisans et les musiciens endormis dans les poses les plus grotesques [1]. Alors il vint au cœur du guide du monde un grand élan de miséricorde, comme s'exprime la légende, et il dit : « Hélas ! les créatures sont tombées dans la misère ! » Au milieu de la nuit, l'astre de sa naissance ayant paru, le prince se décida à fuir : repoussant avec calme les instances de son écuyer, il prit le meilleur de ses chevaux et sortit de la ville, dont les portes s'ouvrirent d'elles-mêmes pendant le profond sommeil de leurs innombrables gardiens.

La plus vive douleur s'empara de la cour et de la ville, quand on apprit la fuite de Siddhârtha : les lamentations du roi et de ses proches se firent entendre avec force ; la désolation de Gopâ ne put être calmée que par la pensée de l'œuvre de délivrance, entreprise par son époux [2].

Maître de lui-même, le Bodhisattva se plaça sous la direction de plusieurs précepteurs renommés par leur sagesse et par leurs pénitences, et qui déjà enseignaient la pauvreté et le renoncement : mais il vit bientôt qu'il n'avait plus rien à apprendre auprès d'eux, et résolut de s'abandonner à l'exercice de sa propre méditation. Il s'offrit bientôt à lui l'occasion de mettre en pratique la doctrine d'abnégation qu'il voulait répandre : car, le souverain de Râdjagriha qui était émerveillé de le voir, lui ayant offert la possession de la moitié de son royaume et la jouissance de l'autorité royale, le Bodhisattva refusa tout, et il expliqua pourquoi il ne voulait plus « des qualités du désir » qui est pareil au poison et qui ne peut être rassasié [3].

Siddhârtha gagna la solitude afin de se donner tout entier à la pratique des plus grandes austérités. Alors, il repassa en son esprit toutes

[1] Cette caricature fort pittoresque qui prend place dans la vie humaine du Bouddha (*Lalita-Vistâra*, chap. xv, p. 197-98. — *Manual of Budhism*, p. 157), laisse bien loin derrière elle la scène comique des Harpies, esquissée par Virgile dans son épopée.

[2] Au moins dans cette partie du livre canonique (*Lalita-Vistâra*, chap. xv, p. 217 suiv., p. 125), il y a des traits de vérité exprimés noblement dans un style presque épique, et l'ascétisme mystique des sectaires n'a pas trop guindé le langage des affections humaines et ne lui a pas enlevé tout charme de poésie.

[3] *Lalita-Vistâra*, chap. xvi, p. 230-32.

les pénitences dures et bizarres que s'imposaient les *Tîrthikas* ou les dévots et les pèlerins d'entre les Brâhmanes, et il se promit de ne pas chercher comme eux un refuge auprès de dieux impuissants, tels qu'étaient Brâhma, Indra, Vichnou. C'est, s'il faut en croire la légende [1], c'est sous cette forme indirecte seulement qu'il aurait prononcé plus tard la déchéance des divinités et des génies de la religion brâhmanique.

Pendant six ans, le Bodhisattva se livra avec tant d'intensité à la méditation accompagnée de pénitence, qu'au bout de ce terme il ressemblait à un agonisant. Malgré l'intempérie des saisons, sans abri, sans appui, il sut garder l'immobilité la plus complète, et on le prit quelquefois pour un esprit des cimetières. Or, pendant ce temps, les dieux et les génies, étonnés du pouvoir qu'il allait conquérir, se tenaient autour de lui et lui adressaient des prières. De son côté, le génie du mal, Papìyan, vint imposer au futur Bouddha des épreuves morales et lui fit une guerre épouvantable, dans la vue de le détourner des terribles austérités qui le conduiraient à la *Bodhi*. L'entreprise du tentateur occupe trop de place dans la légende même [2] pour que nous ne retracions pas les curieuses péripéties du drame philosophique qu'elle déroule.

Dans une première attaque, le démon se fait disputeur : le Méphistophélès indien défend la philosophie du sensualisme ; il raisonne sur la souffrance qu'entraîne le renoncement, et il veut prouver que ce qui se fait durant la vie doit se faire sans douleur. Le Bodhisattva lui oppose la vanité d'une existence qui est interrompue par tant de maux et qui est sitôt tranchée par la mort, et il ose lui prédire que, par la puissance de ses austérités, il triomphera des penchants, des désirs, des affections, des passions, qui sont les soldats de l'esprit mauvais. En effet, il acheva le terme qu'il avait assigné lui-même à sa pénitence, et alors seulement il accepta les aumônes et consentit à prendre une nourriture abondante qui lui rendit ses couleurs, son embonpoint, sa beauté et sa force. On l'appela le beau, le grand *Çramana;* mais bientôt il voulut revêtir le vêtement pauvre du religieux : à cet effet, il s'empara d'un linceul dans un lieu abandonné, et le lava lui-même.

A ces traits, qui n'ont rien que de vraisemblable dans la vie d'un ascète indien, l'imagination orientale a ajouté des circonstances merveilleuses conçues dans le même esprit : ce sont les Dévas qui offrent au Bodhisattva les vêtements rougeâtres teints à l'ocre que portèrent

[1] *Lalita-Vistâra,* chap. XVIII, p. 239-42.
[2] Voir les chap. XVIII, XIX, XXI, et XXIV du *Lalita-Vistâra.*

après lui les religieux mendiants de sa secte. Quand il se baigne dans une rivière, afin de rafraîchir son corps, les eaux coulent mêlées de fleurs et de parfums divins.

Le Bodhisattva n'eut pas plutôt recouvré ses forces, qu'il se dirigea vers l'endroit où il doit revêtir l'intelligence suprême, *Bodhimanda*, c'est-à-dire le « Trône de l'Intelligence. » Alors des milliers d'Apsaras chantèrent en chœur ses louanges; les Dévas, Brâhma à leur tête, proclamèrent dans des cantiques son excellence et ses droits à la qualité de Bouddha; les rois des *Nâgas* ou dragons, habitants des mondes souterrains, vinrent aussi lui rendre hommage. A chaque pas que faisait le Bienheureux (car les Bouddhistes ont retenu l'épithète brâhmanique de *Bhagavat*), le monde entier était pénétré de lumière : tous les maux étaient calmés, tous les malades guéris, tous les êtres remplis de sentiments de bienveillance les uns pour les autres. Enfin, le Bodhisattva parvint à l'arbre mystérieux sous lequel il atteindra la *Bodhi;* il s'assit à son ombre et fit vœu de ne plus se lever.

Alors, de tous les points de l'horizon, des phénomènes inouïs annoncèrent le prodige qui allait s'accomplir : des chants de louange se firent entendre d'une façon merveilleuse, comme s'ils sortaient de parasols et de réseaux précieux; d'autres furent récités par des femmes accomplies, qui tenaient suspendues au-dessus de la tête du Bouddha des guirlandes de fleurs et de soie [1]. Tout semblait préparé pour le dénouement; mais, au dernier acte, le Bodhisattva est en butte à de nouvelles attaques du démon et des esprits malfaisants : il les provoque lui-même afin de lier par sa victoire tous les dieux, et de tourner vers l'Intelligence suprême même les fils des dieux de race démoniaque. Cette fois, c'est à la force ouverte que recourent ses ennemis : appelant à son aide la nature entière, Papîyan met sur pied quatre troupes de monstres affreux armés jusqu'aux dents, afin de saisir et de mettre en pièces le Çramana Gotama. Un espace immense est rempli par cette multitude innombrable qui met en jeu les éléments, fait gronder le tonnerre, et déchaîne les vents et les tempêtes [2].

Que fait alors celui qui possède l'éclat des qualités et des signes du

[1] *Lalita-Vistâra*, chap. xx, p. 279-85, Evolution de Bodhimanda.

[2] Le récit descriptif du *Lalita-Vistâra* (chap. xxi, la défaite du démon, p. 286-327) nous fait assister à la lutte infernale des forces cosmiques, qui n'ont pas été évoquées avec moins de grandeur dans le *Mahâbhârata*, à propos de la lutte d'Indra, roi des dieux, contre Asouras et les autres démons. Ici les Titans indiens ont des poses et des grimaces qui dépassent toutes les fantaisies de la plume de Callot et de ses imitateurs en peinture.

Bouddha? Il n'a pas l'esprit ébranlé; « il regarde comme une illusion, comme un rêve, comme une nuée, tous les éléments... Il demeure ferme dans la méditation profonde, ferme dans la Loi. » Quoiqu'il voie « le trompeur et son armée, » il n'est aucunement troublé. L'arbre au pied duquel il est assis n'est pas agité non plus.

Alors les chefs de l'armée du démon tiennent conseil, rangés les uns à la droite, les autres à la gauche de Bhagavat : les uns le déclarent à jamais invincible; les autres se fient à leur force et à leurs enchantements pour le vaincre. Ici, on entend tour à tour le langage de redoutables géants qui ne croient qu'à la violence, et celui de génies infernaux à demi convertis au futur Bouddha, gagnés d'avance à la loi de grâce qu'il apporte à tous les mondes. Papîyan recule lui-même à l'aspect du Bodhisattva immobile; mais, pensant qu'il est seul, il donne aux siens le signal de la plus terrible des attaques. Il fait lancer sur lui des quartiers de roc, des montagnes, et toutes les armes énormes qu'ils manient en se jouant; mais toutes elles retombent sur la tête de Çâkya sous la forme de dais et de guirlandes de fleurs.

Quoique abattu par sa défaite, le démon se décide à une troisième attaque avec les armes de la séduction, afin d'exciter dans l'ascète la passion et le désir. Les Apsaras qu'il envoie en foule autour de lui usent de tous les prestiges pour le troubler; elles chantent d'une voix ravissante les charmes du printemps et la douceur des voluptés. Le Bouddha est inébranlable : il leur répond par une exhortation sur le néant des désirs. Les nymphes renouvellent leurs instances et multiplient leurs artifices : vains efforts! Enfin la séduction cesse, et les Apsaras font elles-mêmes des vœux pour que le Bouddha accomplisse son dessein. Le tentateur est atterré, et les railleries des fils des dieux sur son impuissance portent à son comble le dépit qui le ronge. Toutefois, il revient brusquement vers le Bienheureux et le défie d'obtenir la complète Intelligence : il lui oppose superbement l'exemple de tant de sages fameux des temps anciens, tels que Bhrigou, Angiras, qui n'y sont point parvenus. Puis, tout à coup, son armée tout entière revient à l'attaque avec de nouvelles armes : le sage se rit de leurs efforts, comme de vaines illusions, et juge qu'il n'y a là « ni démon, ni force, ni univers, ni soi-même. » Soudain, le Bodhisattva frappe la terre de sa main, et, au bruit de la terre qui résonne comme un vase d'airain, le démon tombe à la renverse, déchu de sa splendeur et livré au vertige : son armée innombrable est mise en déroute et dispersée. Alors a été vue « la force d'un Bodhisattva accompli. »

Inaccessible à tout sentiment de faiblesse et de crainte, l'ascète des Gotamides était resté absorbé dans la méditation profonde à quatre degrés ; il récapitulait la succession de ses naissances antérieures, et considérait sans cesse toutes les causes de la naissance, en remontant jusqu'à la première qui est l'ignorance ou l'erreur de croire à l'existence de ce qui n'est pas. Instruit des sources de cette erreur, et dégagé lui-même des liens d'où il veut délivrer les autres, Çâkyamouni monta de la qualité de Bodhisattva à celle de Bouddha et revêtit l'Intelligence parfaite et accomplie ; à l'âge de trente-six ans, il atteignait la triple science qui est la négation de l'existence à trois degrés[1]. En naissant, il avait dit :« Je mettrai un terme à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort ! » Maintenant, considérant les maux des créatures, il s'écria[2] : « Je mettrai fin à cette douleur du monde ! »

Le Bouddha ayant manifesté ses desseins de délivrance, toutes les régions de l'univers furent remplies de joie, et une vive lumière se répandit jusqu'aux extrémités de l'horizon. La prédication prochaine de la Loi fut proclamée par les Bodhisattvas et par les Dévas. Tandis que le Bouddha restait assis à Bodhimanda en parfaite quiétude, les dieux et les fils des dieux, ceux du ciel et ceux de la terre, vinrent saluer de leurs chants le sage, vainqueur de tous les obstacles provenant des apparences et de toutes les séductions du mal.

Le Bouddha était en possession de la plénitude de la science, et cependant il hésitait à enseigner sa doctrine. Mais Brâhma, au nom des dieux, le supplia de « faire tourner la roue de la Loi, » sans quoi le monde ne pourrait durer. Enfin, après bien des prières et des supplications, il consentit à révéler la Loi par pitié pour les êtres, qui, plongés dans l'incertitude, ne la connaîtraient jamais, s'il ne l'enseignait pas lui-même[3]. C'est à Vanarasî ou Bénarès que le Bouddha fit tourner pour la première fois la roue de la Loi, dans le bois des gazelles de Richipatana ; c'est là qu'il définit les quatre vérités sublimes (*aryâni sâtyâni*) dignes de la méditation des sages : la douleur, l'origine de la douleur, la nécessité d'empêcher la douleur, et le moyen de la faire cesser ; c'est là qu'il énuméra toutes les qualités de la Loi et en prédit la puissance.

[1] En d'autres termes, la connaissance surnaturelle de trois grands faits : l'impermanence de la matière, l'existence de la douleur en toutes choses, l'annihilation de l'esprit qui perçoit. Voir *Lotus*, note, p. 372.

[2] *Lalita-Vistâra*, chap. VII, p. 89 ; chap. XXII, p. 336.

[3] *Lalita-Vistâra*, chap. XXV, p. 364 suiv., p. 373. — *Manual of Budhism*, p. 298 et suiv.

Çâkyamouni s'adressait à la multitude dans son langage fort simple; il semblait parler à tous avec désintéressement, sans préférence pour aucune classe. Il insistait sur les préceptes de morale qui laissaient dans l'esprit de tous l'idée de vertus faciles à pratiquer : aumône, patience, moralité, charité, énergie, science contemplative, telles étaient les six perfections transcendantes qui revenaient sans cesse dans ses discours. Dès lors, il convertit grand nombre d'hommes de tout rang, et il institua une formule de vœu pour qui voudrait entrer dans la vie de religieux. Il établit un ordre nouveau d'ascètes qui furent bientôt dits les *Çramanas*, à l'exclusion des pénitents brâhmaniques, et il y reçut les femmes comme les hommes, les pauvres comme les riches, les esclaves comme les maîtres. Au-dessous des religieux, les *Bhikschous* ou mendiants, il plaça les *Oupâsakâs* ou simples fidèles : lui-même, il se produisit comme le premier des mendiants, et leur donna l'exemple de se raser la tête, de porter un vêtement teint à l'ocre jaune, et de vivre d'aumônes; il ne demandait qu'un peu de riz dans une écuelle, et non point de riches offrandes.

Çâkya n'attaquait point ouvertement les Brâhmanes comme caste, et même il ne les provoquait point à des disputes publiques : mais il préparait la ruine de leur influence politique et religieuse, en niant leurs droits de naissance, en contestant la profondeur de leur science et la validité de leurs pratiques. Il n'était pas le premier qui élevât des objections à cet égard, mais sa polémique alla plus loin. Tantôt il fit la critique indirecte des mœurs dans les ascètes brâhmaniques; tantôt il confondit leurs sages en présence de la foule qui les croyait infaillibles. Ainsi, dans un des *Souttas* de Ceylan[1], le Bouddha, consulté par des Brâhmanes, les laisse invoquer chacun ses autorités; il leur demande s'il est un seul de leurs anciens maîtres qui ait vu Brâhma face à face; puis il raille et traite de jongleurs ceux qui prétendent enseigner la voie qui conduit à Brâhma. Quelquefois, il déjoua finement les intrigues que les Brâhmanes et les pénitents de haute caste nouaient pour le perdre, et toujours il les réduisit au silence, quand ils voulurent ôter au peuple toute foi à ses prétendus miracles[2].

On peut suivre Çâkyamouni dans les différents lieux de sa prédication pendant les quarante-cinq ans qu'il passa dans l'Inde en qualité de Bouddha accompli[3]. Il revint de Bénarès à Râdjagriha,

[1] Le *Téridjdja Soutta*, traduit par Burnouf, *Lotus*, p. 494-96.

[2] Voir les légendes du *Divya Avadâna* traduites dans l'*Introduction*, p. 162-69, p. 190-94. — Cf. *Manual of Budhism*, p. 73-74, 275-77, 290-95.

[3] La suite des faits qui manque dans le *Lalita-Vistâra* nous est fournie par d'autres livres de la collection népalaise et tibétaine, et par les traités palis de

ancienne capitale du Magadha, et gagna bientôt à sa cause les souverains de ce pays. Ainsi il fit un séjour de vingt-trois ans dans le royaume des Kosalas, et c'est dans le bois Djétavana, domaine d'un maître de maison de Sravasti, nommé Anathapindika, qu'il communiqua à d'immenses assemblées de Bhikschous une grande partie des discours recueillis sous le nom de *Soûtras*. Quand il rentra dans son pays natal, il convertit et admit à la vie religieuse les premiers envoyés du roi Souddhodana; puis il parut lui-même à Kapilavastou où il habita le *Vihâra* dit Nyagrodha, et convertit à sa loi le peuple des Çâkyas.

En outre, les Singhalais placent dans le cours de sa carrière un voyage tout spécial qu'aurait fait le Bouddha dans leur île, afin d'y porter lui-même la lumière de la Loi et d'y établir la hiérarchie religieuse. Malgré l'importance attachée par les Bouddhistes, même par ceux du nord, à Ceylan comme à ceux des siéges permanents de leur religion [1], il est vraisemblable que Çakya ne visita point en personne cette île, mais que l'on a plus tard accrédité cette fiction dans l'intérêt de la doctrine [2].

Dans les derniers temps de sa vie, le Bouddha passa dans le pays d'Assam, et c'est à Kouça ou Kouçinâra que les livres bouddhiques le font mourir [3] : « Bhagavat qui était né à Kapila, arriva à la suprême perfection dans le pays de Magadha, tourna la roue de la » Loi à Kacî (Bénarès), et fut délivré de la douleur à Kouça. » La désolation des Mallas fut grande : le corps du Bienheureux fut enveloppé dans cent étoffes roulées, et fut livré aux flammes sur un bûcher en présence de ses disciples. On recueillit dans les cendres quatre dents de Gotama, deux os de la joue ainsi que le crâne, et on déposa les autres débris de son corps dans huit urnes. L'emplacement même du bûcher fut gardé par les troupes des princes de Malwa : mais, la nouvelle de la mort de Bouddha s'étant répandue dans l'Inde, les rois

Ceylan. Csoma a analysé les premiers dans les *Asiatic Researches* (voir l'Appendice à la traduction de M. Foucaux); M. Spence Hardy, qui a mis en œuvre les seconds, n'y a pas trouvé un accord satisfaisant sur tous les incidents de la vie de Gotama après l'obtention de la *Bodhi* (*Manual*, chap. VII, voir p. 355).

[1] Un des livres canoniques du Népaul est intitulé *Langkâvatâra*, ou Révélation de la Bonne Loi à Ceylan; mais il est plutôt métaphysique et polémique qu'historique (*Introduction*, p. 68, 438, 514-18).

[2] M. Spence Hardy a rapporté d'après les livres singhalais la tradition détaillée du fait, sans y ajouter foi (*Manual*, p. 207-13, 340, 356 57).

[3] Voir la relation que Csoma a tirée du *Doulva* et des livres tibétains (Foucaux, l. c. p. 416, 420, 425), et celle que l'auteur du *Manuel* a empruntée au *Milinda prasna* de Ceylan (p. 343-47, p. 350-53).

qui avaient favorisé ses prédications, et surtout Adjasat ou Adjâtasatrou, roi de Râdjagriha, furent saisis d'une vive douleur. Sept princes firent une expédition dans l'Assam pour réclamer une part dans les reliques du sage, et quand le partage en fut fait, ils s'en retournèrent avec une lenteur solennelle chacun dans son pays. Partout où l'on posséda quelque fragment du corps du Bouddha, on éleva un *Tchaïtya* ou pyramide funèbre qui fut pour ses partisans un objet de vénération dans tous les temps. Peu de jours après la mort du maître, les Bhikschous se réunirent en assemblée générale pour former un symbole des points de doctrine qui résultaient de son enseignement et de ses exemples.

C'est à cette époque primitive que remontent les deux pratiques fondamentales du culte qui est resté longtemps très-simple parmi les sectateurs du Bouddha. Plus de sacrifices et de libations, plus de chants sacrés à toutes les heures de la journée, suivant l'ancien rituel des Brâhmanes; mais vénération est rendue à l'image de Çakyamouni, du Bouddha supposé aussi parfait de corps et accompli de figure qu'il était supérieur en intelligence aux sages de tous les temps et aux dieux de tous les mondes; du reste, on ne lui fait offrande que de fleurs et de parfums. A ce culte de la personnalité de maître se joignait le culte des reliques du Bouddha [1], et bientôt de tous les religieux qui ont pu atteindre par la connaissance de la Loi et la pratique de grandes vertus, le rang d'*Arhats* ou de vénérables. Deux classes de monuments surgirent dans l'Inde, là même où le Bouddhisme n'avait pas encore fait disparaître l'ancienne religion, et où ses mendiants vivaient sans rixe à côté des Brâhmanes : les *Vihâras* et les *Tchaïtyas*, édifices vastes et quelquefois somptueux, destinés à la réunion des religieux ou à l'habitation des contemplatifs, et d'autre part les *Stoûpas* ou Toûpas, tours et pyramides élevées en souvenir d'un fait merveilleux, ou bien en l'honneur d'un religieux célèbre, dont elles contiennent les reliques, et ornées avec une magnificence extraordinaire dans quelques contrées. Nous n'avons pas à considérer ces monuments au point de vue de l'art; mais nous devons les faire envisager comme répondant à un culte sévère, qui se rapportait à la déification de la philosophie humaine et qui laissait la plus large place à la méditation et à l'ascétisme. Ceci nous amène à un autre fait qui met en lumière

[1] Parmi les objets de la plus haute vénération se trouvent les empreintes du pied de Bouddha qu'on montre à Ceylan, chez les Barmans et ailleurs ; car cette tradition s'est accréditée dans des lieux où Çâkya n'a jamais été. Voir *Lotus*. Append. VIII, sect. IV, p. 622-47.

les causes de l'ascendant que les bouddhistes ont exercé dans l'Inde et dans d'autres contrées de l'Asie.

Quoique Çâkyamouni se fût attribué les hautes perfections morales et l'exercice de la suprême intelligence, il ne pouvait être proposé avec ces seules qualités abstraites à la vénération des peuples : ses fervents disciples l'ont bien senti. Ils ont en conséquence multiplié les plus minutieuses distinctions de la physiognomonie pour faire gloire au Bouddha de la plus haute perfection physique, et de la sorte ils ont attiré la foule en tout pays aux pratiques d'une adoration superstitieuse de son image. Dans cette vue, les écrivains bouddhistes n'ont reculé devant aucune invention, ni devant aucune extravagance. Ils ont cherché le beau idéal dans une foule de particularités qui nous feraient croire à un état de folie chez ceux qui les ont imaginées ou qui les ont acceptées et propagées. C'est là un des côtés où l'on voit le mieux l'étrange fascination qu'une doctrine aussi pauvre de dogmes que celle du Bouddha a pu exercer, dans le cours des siècles, chez des peuples avancés en civilisation, mais déjà corrompus, ainsi que chez des peuples encore simples, mais ignorants et crédules.

Il n'est plus douteux pour personne que les traits saillants attribués au Bouddha au nombre de trente-deux, comme les signes caractéristiques d'un grand homme, répondent parfaitement au type d'un Indien de race caucasique, et non pas d'un Africain ou d'un nègre, comme on l'avait conjecturé naguère ; et il n'est pas moins vrai que l'imagination indienne a formé de ces traits essentiels un type unique, reproduit de bonne heure par les arts du dessin, et décrit avec fidélité dans les écritures bouddhiques. Evidemment ce type a dû réfléchir quelques qualités physiques qui ont vivement frappé ses partisans dans la personnalité du Bouddha : mais on y a ajouté d'autres signes qui étaient pour les disciples de Çâkya les présages de sa grandeur. Ce qui nous atteste qu'il y eut à cet égard une croyance bien déterminée au berceau du Bouddhisme, c'est que les livres les plus accrédités du Nord et du Sud, le *Lalita-Vistâra* du Népaul [1], et plusieurs *Souttas* de Ceylan, décrivent absolument de même les caractères physiques du Bouddha, à part des différences nécessaires dans leurs classifications [2]. Ainsi cette croyance a pris racine parmi les *Çramanas* avant les événements qui les ont partagés en deux écoles.

[1] *Lalita-Vistâra*, chap. VIII, p. 107-8.

[2] Voir le VIII[e] Mémoire de M. BURNOUF dans l'Appendice du *Lotus de la Bonne Loi* sur les trente-deux signes caractéristiques d'un grand homme (p. 553 suiv. p. 580 suiv.). Il existe à Ceylan un *Soutta* des signes où sont énumérées les vertus qui en assurent la possession.

Mais ce n'était pas encore assez pour satisfaire dans l'Inde le sentiment d'admiration qui se nourrit des moindres détails d'un portrait sans jamais être rassasié : il ne suffisait pas aux adorateurs du Bouddha de célébrer la protubérance de son crâne, la largeur de son front, la symétrie de ses dents égales et serrées, la douceur de sa voix, son bras bien arrondi, sa mâchoire de lion, et bien d'autres qualités. Leur esprit a trouvé un nouvel aliment dans la contemplation d'une série de marques de beauté portées à quatre-vingts signes secondaires [1]. Ce sont des traits plus minutieux encore, mais qui précisent les points de la première description toujours d'après les idées indiennes. Il s'agit non-seulement de rehausser l'idée de la perfection absolue dans les proportions de tous les membres du Bouddha, et de vanter sa démarche en la comparant à celle de l'éléphant, du lion, du taureau et du cygne, mais encore de dépeindre les moindres nuances des yeux, des sourcils, de la chevelure. Dans tout cela, rien n'est omis par les Bouddhistes pour prêter l'éclat de la jeunesse à tout le corps et surtout au visage de leur héros; ils lui ont donné aussi un attribut physique qui fût en rapport avec l'idée de la sainteté, la propriété de répandre la lumière autour de soi [2].

On n'a pas assurément, dans les livres ou dans les œuvres d'art, l'image traditionnelle du Bouddha; mais on y découvre du moins un portrait idéal recomposé avec des souvenirs assez exacts pour rendre raison de l'ascendant physique de sa personne. Le type de beauté qu'on lui a attribué était emprunté à la population la plus élevée dans l'ordre social, et on n'y a introduit qu'un petit nombre de traits qui ne sont pas inhérents au type indien. De fait, il est devenu « le signe extérieur de la sagesse la plus parfaite et de la puissance la plus illimitée. » Mais, s'il a exercé la patience des contemplatifs qui ont pris chaque qualité, chaque détail, comme objet de méditation, on ne sait trop comment concilier cette espèce d'anthropolâtrie avec la théorie des puissances intellectuelles et des forces morales de Çâkya, théorie qui est une des bases de l'idéalisme bouddhique. N'y a-t-il pas ici une de ces contradictions auxquelles est exposée la nature humaine, quand elle embrasse avec passion les opinions extrêmes? Des penseurs, entraînés par la métaphysique jusqu'à la négation du fini et jusqu'au désir du néant, se sont rejetés invinciblement vers quelque réalité sensible, et le culte du sage est redescendu à peu près jusqu'au fétichisme, quand on s'est pris à décrire religieusement les

[1] Voir le *Lalita-Vistâra*, chap. VII, p. 108-110. *Lotus*, Append., p. 583 suiv.

[2] Un vaste cercle lumineux entoure la tête du Bouddha sur des peintures népalaises. *Lotus*, ib., p. 597.

moindres signes distinctifs de son existence humaine. Ainsi bien des systèmes idéalistes ont-ils eu des affinités secrètes avec le sensualisme, et le Bouddhisme ne ferait pas exception sous ce rapport.

La doctrine primitive du Bouddha, comme nous l'avons dit, se fondait sur la prétention d'arracher l'homme à la loi de la transmigration; mais, en lui enseignant le néant de tout désir et de toute existence, elle ne faisait que le jeter d'une perplexité dans une autre. La notion du salut avait été placée par quelques philosophes indiens dans l'union avec la substance de Brâhma, c'est-à-dire l'absorption des êtres intelligents dans l'être absolu, infini, unique. Mais dans un système athée[1] comme celui du Bouddha, l'intelligence qui se croit éclairée sur le néant de toutes choses et la vanité de toute pensée, se condamne elle-même à la mort ; elle n'a pas d'autre refuge que le vide où elle s'anéantit, et où vient se détruire toute individualité. On a atteint le but final de la science, quand on acquiert le sentiment intime que tout, même soi, est vide et néant. Évidemment, ce n'est pas ici le panthéisme qui se manifeste comme conséquence des systèmes cosmogoniques de l'Inde ancienne ; c'est un idéalisme qui ne laisse plus subsister l'idée de l'être, qui méconnaît la notion de l'infini, et qui ne peut s'entendre et se définir autrement que par le nihilisme. Nous ne faisons plus que toucher en peu de mots à l'esprit général de la doctrine : car il faudrait une dissertation, ou plutôt un livre, pour recueillir, discuter et apprécier les théorèmes de l'ontologie bouddhique.

Selon le Bouddha, point de créateur, point d'être existant par lui-même et éternel. Tous les êtres capables de sentir sont de même nature : la différence entre un être et un autre n'est que temporaire, puisque l'animal peut devenir homme ou *déva* dans une de ses vies successives, et elle provient de la différence qui existe dans leurs degrés de mérite. Il n'y a dans le monde d'autre pouvoir que celui qui résulte des bonnes ou des mauvaises actions.

On ne peut rien affirmer de la manière dont les êtres ont com-

[1] C'est bien tard, vers le xe siècle de l'ère chrétienne, qu'une secte bouddhique du Népaul a conçu et reconnu un Bouddha supérieur, un *Adibouddha*, Intelligence primitive et divine : telle est l'assertion de Csoma, admise par Burnouf (*Introduction*, p. 117 suiv., p. 230, 525). — Dans un article des *Débats* (13 avril 1853), où il apprécie le but et la mission de Çâkyamouni, M. Ed. Laboulaye représente l'homme s'élevant, suivant la doctrine bouddhique, «de degré en degré jusqu'à l'état de pure intelligence où il se confond avec Dieu même, et entre avec lui dans le *Nirvâna* ou l'éternel repos. » On aurait grande peine à entendre de la sorte la fin que le Bouddha promettait à ses fidèles, d'après les documents auxquels M. Laboulaye semble se référer : cet écrivain parle, dans le même article, du Bouddhisme comme d'une religion « où manque un Dieu personnel et qui gouverne le monde.»

mencé : car dans le principe il n'y avait que le vide. Il est une cause abstraite de la continuité de l'existence : c'est l'ignorance, d'où provient la conscience; puis le corps et l'esprit; ensuite, les six siéges ou organes des sens. Des sens proviennent tour à tour le toucher, le désir, la sensation, l'attachement aux objets, enfin, la naissance, la maladie, le déclin et la mort. Il y a ainsi, comme dans le mouvement d'une roue, une succession régulière de mort et de naissance; si l'attachement aux objets en est la cause morale, l'action en est la cause immédiate et efficiente. Tous les êtres qui veulent échapper aux misères de l'existence s'efforceront de détruire en eux tout désir, et de renoncer à une connaissance qui n'est qu'illusion. Ils y parviendront en pratiquant les six vertus fondamentales, en suivant la discipline qui fait entrer dans l'une des quatre voies du salut, et qui assure de différentes manières l'obtention du *Nirvâna*. Ceux qui ont renoncé à leur ignorance et se sont dégagés de tout désir, sont en possession d'une puissance merveilleuse; ils deviennent *Arhats* (vénérables), et, par la mort, ils arrivent au *Nirvâna*, où ils cessent d'exister[1].

Tous les êtres peuvent prétendre au salut ainsi entendu : mais il leur faut une longue série d'existences, ainsi qu'un mérite supérieur et toujours croissant des actions pour y atteindre. La vie religieuse conduit ceux qui l'embrassent au but promis par Çâkyamouni, la fin des migrations et la cessation de l'existence. Mais tous ne sont pas destinés à la mission de *Bouddhas*, d'êtres éclairés qui, dans chaque âge du monde, viennent prêcher la loi de délivrance. Dans tout le système, les notions de vertu et de science reviennent à chaque instant, comme s'il était fondé sur le plus pur spiritualisme; et cependant, il ne renferme à l'origine aucune trace d'une intelligence principe, modèle et auteur des intelligences finies; il admet confusément l'idée du bien, sans lui donner de type primitif ni de siége permanent. D'après une notion abstraite du bien qui règle le mérite ou le démérite des actions, chaque individu s'élève dans l'échelle des êtres depuis l'animal jusqu'au Dieu. Les hommes et les animaux sont soumis au même ordre de migrations ascendantes et descendantes qui aboutissent au néant. Le Bouddha Çâkyamouni n'avait-il point passé par plusieurs vies animales? Les légendes ont multiplié un si bel exemple : on lit dans l'une, qu'une grenouille qui avait entendu un des discours du Bouddha est arrivée à l'état de *Déva*, et qu'elle est entrée ensuite dans une des routes du salut. On lit dans une autre,

[1] Voir un résumé de cette théorie qu'aurait enseignée le Bouddha dans le *Lalita-Vistâra* (chap. XXII, p. 334-35), et le commentaire qu'en fait M. Burnouf (*Introduction*, p. 491 suiv.).

que sous un Bouddha antérieur, Kâçyapa, cinq cents chauves-souris qui entendaient la Loi sans la comprendre sont devenues des *Dévas* dans une vie suivante, et plus tard, à l'époque de Gotama, des hommes ou plutôt des religieux parfaits. Envisagé sous cette face, le Bouddhisme a beaucoup d'affinité à la fois avec les systèmes matérialistes fondés sur l'hypothèse de l'ascension progressive des espèces, et aussi avec les systèmes idéalistes qui consacrent une perfectibilité indéfinie et promettent à l'homme la pleine possession de la nature divine. En dernière analyse, sous prétexte de réhabiliter la vie morale de l'humanité, il a réclamé des intelligences le travail le plus subtil et le plus ardu, sans leur assigner une existence immortelle et bienheureuse comme but et comme récompense[1].

Ce ne sont là que quelques traits de la doctrine idéaliste, mais athée et sceptique, qui n'enseignait rien de positif sur l'origine et la fin de l'homme, et qui cependant a su disputer l'empire de l'Inde au Brâhmanisme. Il est de fait qu'elle a gagné une autorité illimitée dans de puissants royaumes, comme l'histoire l'atteste ; mais ce qui lui valut une propagation si rapide, ce fut beaucoup moins le dogme que la morale douce et bienveillante que le Bouddha avait enseignée. On ne peut oublier non plus l'opposition pacifique que le Bouddhisme a favorisée contre le gouvernement arbitraire de quelques princes, et surtout contre la distinction des castes en tant que fondée sur la naissance. La multitude n'a considéré que le côté moral et pratique de la doctrine ; elle a répondu à l'appel d'une philosophie qui confondait tous les hommes dans la vie religieuse et qui mettait au nombre de ses préceptes l'aumône et la charité universelle. Cependant les principes métaphysiques du Bouddhisme constituaient un quiétisme désolant qui n'a trouvé nulle part sans doute une complète application : il s'est formé plus tard hors de l'Inde des sectes philosophiques qui ont protesté contre une telle conséquence antisociale, les unes pour maintenir la conscience de l'action intellectuelle, les autres celle de l'action morale.

Nous venons d'indiquer brièvement les causes de la popularité que le Bouddhisme naissant a obtenue dans l'Inde : nous étendrions notre tâche au-delà de ses limites, si nous voulions caractériser les divers

[1] M. Ed. Laboulaye a dit très-bien, en parlant du Bouddhisme (*Débats* du 13 avril 1853), « que c'est un culte qui, au lieu de faire rentrer l'homme en lui-même et » de lui montrer son impuissance, exalte l'orgueil et divinise la pensée. » On a droit de s'étonner que le même auteur le traite de croyance respectable et s'exprime ainsi un peu plus loin : « Il est difficile de comprendre que des hommes à qui la » révélation a manqué aient pu s'élever aussi haut et s'approcher autant de la » vérité. »

modes de son influence sociale et politique en ce pays pendant le millier d'années qui sépare la prédication du Bouddha de l'expulsion général de ses partisans. Puisque cette doctrine a été animée d'un ardent prosélytisme inconnu aux religions anciennes qui étaient des religions nationales et locales, il y aurait aussi un grand intérêt à rechercher quelle a été l'extension des idées bouddhiques chez les nations de l'antiquité et même jusque dans les pays grecs : nous nous bornerons sur ce dernier point à une seule réflexion.

On ne saurait révoquer en doute que le Bouddhisme n'ait été fort puissant à l'époque où les Grecs ont pénétré à la suite d'Alexandre dans l'Inde occidentale, et où ils ont fondé plusieurs royaumes; on ne saurait non plus nier d'une manière absolue que ce système, qui avait exercé une active propagande auprès des lieux de son berceau, n'ait répandu au loin des éléments de doctrine. Sans accueillir les rapprochements d'histoire et de géographie qu'un écrivain anglais, M. E. Pococke, a tenté récemment d'établir entre la Grèce et l'Inde dans la voie très-hasardeuse des étymologies [1], sans croire à une propagande suivie des Bouddhistes chez les Grecs, nous n'oserions rejeter complétement l'analogie qu'il montre entre la personnalité de Bouddha et celle de Pythagore [2]. Il serait digne, dans l'avenir, de l'attention des savants, de constater par des recherches sérieuses, sans système préconçu, si une part quelconque d'influence reviendrait au Bouddhisme dans les idées-mères du système pythagoricien qui n'est pas de tout point une conception grecque. Faudra-t-il restreindre cette influence à la vie cénobitique dont Pythagore a fait l'application en Occident, ou bien encore au dogme de la métempsycose qui reparaît sans cesse dans les livres bouddhiques, mais que Pythagore aurait pu emprunter à d'autres peuples qu'aux Indiens? Reportera-t-on jusque dans l'Asie centrale une des sources de la théosophie qui a illustré l'école de Crotone? Et puis, comment rendra-t-on raison de similitudes au moins curieuses dans la vie anecdotique des deux philosophes à peu près contemporains? Qu'on nous permette de prendre dans les légendes un seul exemple : Mercure aurait doué Pythagore de la faculté de se rappeler toute sa vie passée, et de réveiller dans autrui cette prodigieuse mémoire. Le Bouddha Çâkyamouni non-seulement se rappelait

([1] *India in Greece, or truth in mythology*. London, Griffin, 1852. 1 v. in-8°. (p. 350 suiv., chap. xx., the budhist missionary.)

[2] La similitude des noms, comme il l'entend, n'a aucune consistance : le nom grec de Pythagore, Πυθαγόρας, n'est certainement pas la transcription des mots indiens : *Bouddha-Gourou*, « Bouddha maître spirituel ; » mots qui ne sont d'ailleurs jamais assemblés ainsi dans les textes.

la série de ses existences antérieures, en appréciant le mérite de ses actions dans chacune d'elles; mais encore il faisait connaître aux autres les circonstances et les mérites de leurs vies précédentes, et leur expliquait de cette manière leur vocation dans celle-ci.

Le judicieux Colebrooke a signalé d'ancienne date des affinités doctrinales entre les Grecs et les Hindous sur des problèmes philosophiques où le Bouddhisme fournira des éléments de comparaison. Les recherches qui seraient dirigées en ce sens avec mesure et impartialité, devraient s'étendre, ce nous semble, des écoles de philosophie aux sectes religieuses qui se sont constituées et développées vers le même temps : car celles-ci n'ont pu rester tout à fait étrangères aux idées et aux traditions que des migrations indiennes ont répandues dans des pays encore barbares et qui ont peut-être de proche en proche pénétré dans quelques centres de la civilisation grecque.

§ II.

DES ÉCRITURES ORIGINALES DU BOUDDHISME.

J'en lis qui sont du Nord et qui sont du Midi.
(LAFONTAINE.)

On se plaignait avec raison jusqu'au commencement de ce siècle de ce que des documents anciens et authentiques manquaient complétement à l'histoire du bouddhisme. En effet, on n'avait appris à connaître cette religion que dans des pays éloignés de son berceau, et dans des livres où la pensée de ses auteurs avait été altérée de mille manières. Mais les événements ont mis entre les mains des savants des sources abondantes en plusieurs langues et le premier travail dont elles ont été l'objet tend à établir entre elles un ordre chronologique qui sert à fixer les phases principales de la doctrine elle-même dans son développement le plus ancien. Il est par conséquent de quelque importance de savoir à quoi s'en tenir sur l'existence d'un corps d'écritures qui a porté au loin la révolution intellectuelle provoquée dans l'Inde par le fondateur du bouddhisme.

Trois puissances avaient été instituées par Çâkyamouni pour régir le monde moral : le *Bouddha,* auteur et révélateur de la doctrine ; la

Loi (*Dharma*) qui est la vérité même, et l'Assemblée (*Sangha*) qui est l'interprète et la gardienne de la Loi. Les trois termes de cette triade philosophique remplaçaient les noms divins d'Indra, de Varouna et d'Agni, formant la triade qui dominait toute la hiérarchie des Dévas dans le naturalisme védique. Mais la foi au Bouddha, qui entraînait la foi à la doctrine libératrice et l'obéissance à l'Assemblée des Religieux, ne pouvait subsister sans le secours d'un code écrit qui perpétuât l'enseignement oral du Maître et qui servît à prévenir les fluctuations nécessaires de la tradition. Si profoude que l'on suppose l'impression produite par la parole de Çâkya, si général que l'on se représente l'élan qui a poussé vers lui des milliers d'auditeurs et de disciples, l'autorité de la doctrine nouvelle aurait été promptement ébranlée par des dissentiments suivis d'une polémique, si l'on n'avait pu invoquer une collection de livres qui seraient réputés émaner du fondateur même de cette doctrine. Le pouvoir collectif qu'il avait attribué au corps des Bhikschous en faisait un concile permanent auquel toutes les questions de croyance et de discipline devaient être déférées : aussi c'est à l'histoire des premières assemblées que se rattache celle des livres originaux qui nous sont donnés comme les écritures du bouddhisme. On va voir à l'instant sous quel rapport elles devaient différer des livres sacrés du Brâhmanisme, et en général des productions nationales de la littérature sanscrite.

Çâkyamouni, pendant sa carrière publique, avait usé d'un procédé tout nouveau dans la vie intellectuelle de l'Inde. Il avait été novateur jusque dans sa méthode : l'enseignement qu'il donnait lui-même était pleinement extérieur; sa forme ordinaire était la prédication, et l'on conçoit sans peine quelle étonnante popularité il acquit tout d'abord. En effet, exempt des entraves ou des obscurités d'une versification savante, dégagé de discussions subtiles, cet enseignement se produisait devant tous et continuait tous les jours avec la même simplicité : formules très-courtes de métaphysique, sentences morales, exhortations, légendes et récits donnés en confirmation des idées ou des préceptes, tels étaient les seuls objets de l'entretien de l'Ascète Gautamide avec le peuple. Sa doctrine, qui émancipait les masses et qui leur annonçait une libération future des liens de l'existence, avait en elle-même beaucoup d'attraits, et elle agissait sur elles avec d'autant plus d'empire, qu'elle leur était communiquée dans un langage clair, sans appareil de gloses et de commentaires prolixes.

Les premiers disciples de Bhagavat imitèrent sans doute son exemple, et ne firent que prêcher sur les mêmes sujets. Mais, quand vint le moment où ils voulurent fixer leur doctrine commune par

l'écriture, la tradition orale ne leur fournit pas immédiatement les matériaux d'un recueil de livres sacrés comparables à ceux de leurs adversaires religieux, dont le fond s'était enrichi des aventures et des mythes de l'âge héroïque des Aryas. La médiocrité incontestable du bouddhisme sous le rapport littéraire s'explique très-bien par la source de ses anciens livres qui était la prédication, et par la précipitation avec laquelle ils furent rédigés une première fois. D'un autre côté, la doctrine y gagnait en ce sens, que, comme une sorte de dévotion aisée, elle recrutait ceux qu'effrayaient les difficultés de la science brâhmanique [1].

Il est encore une autre raison qui rend compte des efforts tentés par le bouddhisme triomphant pour se créer une littérature écrite : malgré l'éclat et la rapidité des conversions qu'il avait opérées, il était encore menacé par l'opposition opiniâtre des Brâhmanes qui se prévalaient hautement de l'antiquité de leurs livres. A son tour, il réalisa un corps d'écritures soi-disant révélées par le sage qui était l'incarnation de la plus haute sagesse, et il l'opposa aux chants sacrés que les dieux du Véda avaient inspirés aux plus anciens Rischis de l'Inde, ainsi qu'aux traités philosophiques des écoles des Brâhmanes. Il est, certes, fort curieux d'observer comment s'est formé, dans ce but, un second cycle de la littérature indienne, dont l'importance philosophique et historique n'avait pas été aperçue jusqu'à ces derniers temps [2].

Les circonstances au milieu desquelles est né le bouddhisme ont donné à sa littérature religieuse un caractère absolument neuf sous le rapport de la forme. Elle ne s'est pas renfermée dans l'usage de la langue des Aryas, qui avait pris le nom de Sanscrit (parfait, achevé), et qui n'était bientôt plus le partage que des hommes des classes privilégiées [3]. Elle a pris pour organes, en concurrence avec la langue savante, les idiomes vulgaires qui en étaient issus, et qu'avaient parlés sans doute les premiers apôtres du bouddhisme. Selon toute apparence, il y eut des livres rédigés une première fois dans l'Inde, non-seulement en pâli, mais encore dans les principaux dialectes appelés

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 194-96.

[2] Nous omettons à dessein les noms indiens des livres qui feront l'objet de nos aperçus, afin de ne pas causer à l'esprit des lecteurs une fatigue importune : nous n'avons pas besoin, d'ailleurs, de dresser fidèlement ici la liste de ces livres pour en faire apprécier le sujet et la destination.

[3] La langue antique, polie par une longue culture, a été l'objet de la science grammaticale, fort précoce dans l'Inde, puisque ses plus fameux traités ont vu le jour avant le bouddhisme.

du nom générique de Pracrits (dérivés, inférieurs), tels que le Magadha, idiome du royaume de ce nom, et dont Çakyamouni avait dû faire lui-même usage [1]. Ainsi des moyens assurés de popularité et de propagande étaient fournis par les vicissitudes du langage aux réformateurs de la societé indienne.

On n'a pas encore déterminé en quelle langue fut rédigée la première collection des écritures bouddhiques, et à quel point les idiomes vulgaires y furent mêlés à des textes véritablement sanscrits : on a du moins acquis la conviction que les livres des bouddhistes du Nord et du Sud, ont eu pour source commune des canons établis par les premiers conciles du bouddhisme indien. De part et d'autre, on parle de trois conciles où étaient réunis les *Arhats* ou Vénérables d'entre les sectateurs de la Loi. On est d'accord sur la date et le but des deux premiers : l'un aurait eu lieu à Râdjagriha, ancienne capitale du Magadha, immédiatement après la mort de Bouddha, le second cent ans plus tard, à Patalipoutra, nouvelle capitale du même royaume. On aurait agité et résolu dans celui-ci des questions graves relatives aux erreurs qui s'étaient glissées dans la discipline religieuse. Mais la tâche du troisième concile est d'une importance majeure dans l'histoire des écritures bouddhiques, puisque la destination particulière des livres y fut fixée, le dogme et la discipline consolidés, et l'obligation d'enseigner la Loi à tous les peuples solennellement reconnue. Seulement, les Singhalais placent le troisième concile à Patalipoutra, sous le règne du fameux protecteur du bouddhisme, Asoka, 218 ans après Bouddha, à une date qu'il n'est pas actuellement permis de préciser (de 346 à 246 av. J.-C.) Les Népalais, au contraire, font coïncider cette troisième assemblée avec le règne de Kanischka ou Kanerkès, prince fort célèbre, qui gouvernait le Kachemire et des contrées du Nord où le sanscrit avait été cultivé sans interruption. Les faits présentent à cet endroit une dissidence que la critique n'est pas encore en mesure de pleinement concilier. Voyons maintenant, en général, comment les idées reçues parmi les religieux et les fidèles du bouddhisme primitif ont été déposées dans une série considérable d'ouvrages.

Le fait essentiel qui dominait tout travail de rédaction dans les assemblées bouddhiques, c'est l'obligation de conserver dans son intégrité la parole de Çàkyamouni. On ne songea pas sans doute à confier

[1] Voy. les *Leçons* citées de Weber, p. 169-170 p. 258. Dès 1827, M. Burnouf avait entrepris des reche ches neuves sur le pâli, en prévision des résultats considérables que cette langue fournirait à l'histoire du Bouddhisme ; il en a recueilli lui-même les fruits dans les savants Mémoires qui forment l'Appendice du *Lotus*.

plus longtemps à la mémoire un enseignement si étendu, chargé de démonstrations et d'exemples, dans un style qui, d'ailleurs, n'offrait pas la ressource d'une mesure uniforme. On assembla donc en un corps d'ouvrage les discours, les entretiens, les exhortations du Bouddha, en invoquant les souvenirs de ses plus illustres disciples : chaque croyance, chaque doctrine y fut insérée à son tour sous sa forme traditionnelle de prédication ou de dialogue. Ainsi se formèrent les *Soûtras* dont le fond a pour garantie d'authenticité le mode d'exposition qui était propre à l'auteur même de la religion[1]. Quant au nom même de *Soûtras*, il a été emprunté par les bouddhistes à la langue exégétique du Véda, où il désignait un genre d'écrits tout récents qui résumait en axiomes les connaissances si variées répandues dans les *Brâhmanas*[2]. A la classe des discours qui comprennent, avec une grande profusion de légendes, tous les points de la croyance, on a rattaché, sous le titre de *Vinaya*, une classe de traités consacrés plus spécialement à la discipline. Tous les conseils que le Bouddha avait donnés sur la vie religieuse y étaient réunis, amplifiés et commentés à l'aide d'anecdotes et d'exemples. Enfin, dans une autre classe d'écrits qui portait le nom d'*Abhidharma*, les principes de métaphysique, recueillis isolément de la bouche du Bouddha, étaient l'objet d'une exposition suivie et systématique.

Ainsi se sont formées trois catégories de livres, inspirées d'autorité par l'Assemblée à tous ceux qui composaient l'église bouddhique. Mais, malgré le grand nombre de légendes et d'histoires à l'aide desquelles on a voulu les rehausser, cette littérature philosophique et disciplinaire ne supporterait point de parallèle avec la littérature à la fois poétique et savante du brâhmanisme ancien : en jetant les yeux sur les monuments de la première, on aperçoit bientôt à quel point elle confirme l'antériorité et atteste la supériorité de la seconde.

Les livres bouddhiques, en effet, abondent en passages où sont cités les textes sacrés de la religion qu'ils combattent, les *Védas*, les *Itihâsas*, etc., textes que, dans son enfance, le Bouddha interprétait avec une habileté supérieure[3] ; ensuite ils sont pleins d'allusions à la mythologie indienne dans sa première phase. Car ce sont des dieux de création antique, ceux des hymnes du Véda, Indra ou Sakra à leur tête, forment la cour du Bouddha, leur maître à tous. Les sages, les prophètes de la race des Aryas sont en même temps donnés pour an–

[1] Voy. *Lotus de la Bonne-Loi*, Appendice XXI, p. 866.
[2] Voy. WEBER, *Leçons de littérature indienne*, p. 14-15, note, p. 254.
[3] Voy. le *Lalita-Vistâra*, chap. XII, p. 150-51, et l'*Introduction*, p. 151-52.

cêtres aux penseurs et aux ascètes qui ont embrassé la Bonne-Loi. De plus, les *Soûtras* citent avec complaisance des génies ou demi-dieux inconnus aux livres interprétatifs du Véda : c'est à dessein sans doute qu'on y a prodigué des noms divins, agréables à la foule [1].

Que les écrivains bouddhistes aient eu constamment sous les yeux des modèles bien connus, on ne peut en faire le moindre doute, quand on retrouve dans leurs pages l'empreinte du génie littéraire qui a été propre aux Hindous dès les premiers siècles de leur civilisation : longs récits, redites monotones, jeux de versification, ce sont autant de caractères par lesquels se trahit dans la forme leur rôle d'imitateurs, alors qu'ils ne rapportent pas simplement les paroles de Bouddha. Et, si l'on veut une autre preuve de la supériorité intellectuelle du Brâhmanisme, on n'a qu'à jeter les yeux sur les immenses recueils encyclopédiques formés beaucoup plus tard par les bouddhistes, dans les Etats étrangers à l'Inde où ils dominèrent. Quand ils eurent besoin d'une bibliothèque savante, ils ne surent que copier les traités brâhmaniques écrits en sanscrit sur les arts et les sciences, et c'est de traductions de ces livres que se compose en grande partie le *Stangyour* des Tibétains, répertoire de littérature profane en 225 volumes [2]. Le bouddhisme s'était donc constitué tributaire de son rival, quand il portait hors de l'Inde, avec ses dogmes et sa morale, les connaissances nécessaires à toute société civilisée : contemplatif et ascétique, il n'avait fait lui-même aucune conquête dans le domaine de la science.

Mais, quand il s'agit de juger l'ensemble des livres bouddhiques comme symbole de la religion de Çâkya, on n'a rien à faire des volumineuses collections qui ont passé des Tibétains aux Chinois et aux peuples Tartares, et qui renferment à peu près tout le savoir des grands peuples asiatiques où cette religion domine encore ; il faut considérer uniquement les traités qui s'adressaient à la conscience des sectateurs du Bouddha à l'époque de la première expansion de sa doctrine. On a le plus grand intérêt à rechercher en quoi consistait la première loi écrite d'où sont dérivés les livres sacrés des Népalais et en général des bouddhistes du Nord, ainsi que ceux des Singhalais et des bouddhistes du Midi. Or, il paraît indubitable que ce recueil primitif, dit *Tripitakâ*, se composait de trois corbeilles (*Pitakas*) ou sec-

[1] Tels sont ceux de *Yakschas*, de *Garoudas*, de *Kinnaras*, de *Nâgas* et de *Mahoragas*. Conf. Weber, *Leçons* citées, p. 262-64. *Introduction*, p. 131 et suiv.

[2] Une seconde collection, le *Kah-your*, est le recueil officiel des écritures tibétaines en 100 volumes, décrit dans les travaux de Csoma et de Schmidt. Voy. la préface de M. Foucaux à son édition tibétaine du *Lalita-Vistâra*, qui est intitulée *Rgya-Cher-Rol-Pa* dans le susdit recueil, p. vi-x.

tions : les *Soûtras* ou discours, le *Vinaya* ou la discipline, l'*Abhidharma* ou la métaphysique. On retrouve en effet des traces de cette même division dans les livres sanscrits du Népal, découverts il y a vingt-cinq ans par M. Hodgson, et dans les livres pâlis de Ceylan, traduits et commentés en singhalais, et, quand on y regarde de près, on aperçoit que les différences entre les livres de ces deux catégories sont plutôt dans la classification et dans l'exposition que dans le fond même.

Le Népal a conservé dans ses cloîtres les originaux sanscrits, rédigés au nord de l'Inde, des livres canoniques que les Chinois, les Tibétains[1], les Mongols[2], les Mandchous et les Kalmoucks ont traduits avec une exactitude poussée à l'excès dans leurs langues nationales : on peut dire de ces livres qu'ils ont servi de fondement à la profession du bouddhisme, toutes les fois que de grandes populations de race septentrionale se sont converties à sa Loi. Il n'y a rien d'invraisemblable dans la tradition des Népalais qui suppose que leurs livres ont été composés dans leur ordre actuel, au Kâchemire, sous le roi Kanischka[3], dans un concile où les religieux instruits étaient en majorité : quand même plusieurs livres auraient été écrits antérieurement en *Magadha*, rien n'empêche de croire qu'on ait fait en cette circonstance une rédaction générale des écritures en sanscrit[4] et que les textes aient pu être retouchés plus tard encore, quand la persécution chassa de l'Inde des migrations considérables de bouddhistes.

Quant aux livres pâlis qui nous sont le mieux connus par le recueil qu'en ont fait les Singhalais, ils ont été écrits dans l'Inde, et même selon toute apparence, ils ont été rédigés d'ancienne date en cette langue, en faveur de certaines classes de la société, en même temps que les mêmes ouvrages étaient rédigés en sanscrit pour des classes plus élevées. En raison des passages saillants, qui, dans plusieurs *Soûtras* sont à peu près identiques en sanscrit et en pâli[5], on a conjecturé sans témérité aucune l'existence d'une double rédaction authentique des *Soûtras*, l'une, pâlie, exécutée par exemple dans le

[1] Si des versions chinoises furent faites dès le commencement de l'ère chrétienne, les versions tibétaines ne furent exécutées qu'entre le VIIe siècle et le XIe.

[2] On ne peut reporter au-delà du XIIe siècle les versions des Mongols qui eurent les premiers par les Tartares une littérature bouddhique.

[3] Le Kanerkès des médailles indo-scythiques qui régna jusqu'à l'an 40 après Jésus-Christ. Voy. le *Mémoire historique et géographique sur l'Inde*, par M. Reinaud, p. 77-78 (Paris, 1849).

[4] Burnouf, *Introduction*, p. 27-28. Weber, *Leçons*, p. 256-59.

[5] Voir les exemples qu'en donne M. Burnouf dans un mémoire spécial (*Lotus*, Appendice, p. 860, 862, 866).

Magadha et le royaume d'Aoude, et destinée aux castes inférieures ; l'autre, sanscrite, destinée aux lecteurs de caste savante.

Dès à présent, il est permis de signaler le genre de résultats que l'on peut attendre d'une étude comparative et complète des deux collections canoniques du Nord et du Sud. D'une part, on aperçoit la collection du Nord soumise, jusqu'à des époques très-voisines de nous, à une élaboration dans le travail de laquelle disparaît le principe primitif; d'autre part, on présume que, chez les bouddhistes du Sud, on a arrêté à une époque déjà ancienne la forme authentique des livres canoniques, pour s'en tenir à un travail de commentaires et de gloses. La tâche future de la haute érudition consistera à assembler les livres des deux collections, à les publier, à les traduire, à les commenter, afin de prononcer, en toute sûreté de critique, sur l'identité de leur source, et sur le mode particulier de leur développement[1]. Il suffit de savoir, à l'heure qu'il est, que les monuments littéraires de la première période du bouddhisme offrent dans leurs caractères généraux des preuves de leur unité d'origine, et que les traces de nouveauté qu'ils présentent ont rapport surtout à des usages particuliers à chaque race, ou à quelques points de doctrine modifiés sous l'empire des événements. M. Spence Hardy est resté convaincu de cette affinité primitive des écritures bouddhiques, après avoir combiné les conclusions de ses propres recherches sur le bouddhisme de Ceylan avec celles de M. Hodgson sur le bouddhisme du Népal, ainsi que les études de Rémusat et de Klaproth sur les livres chinois relatifs à la religion de Fo[2].

Le premier recueil sur lequel s'est portée l'attention des savants est la bibliothèque bouddhique, en sanscrit, que M. Hodgson a tirée des monastères du Népal et dont il a adressé des copies exactes aux sociétés asiatiques de l'Inde et de l'Europe. Cette collection de quatre-vingt-huit ouvrages composés tant en vers qu'en prose a été explorée avec un zèle digne de la libéralité du diplomate anglais, et c'est de son étude approfondie que M. E. Burnouf a fait jaillir cette vive lumière qu'il a répandue sur les origines du bouddhisme, considéré désormais comme un fait indien[3].

[1] Voy. Burnouf, *Lotus*, p. 859.

[2] *Manual of Budhism*, p. 357-58. — On a droit, au reste, d'être surpris que l'auteur anglais, qui vient d'imprimer son livre à Londres, n'ait pas pris la peine de consulter avec les travaux de Hodgson l'*Introduction* de M. Burnouf, qui a paru en 1844.

[3] *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, second mémoire, p. 33 et suiv.; p. 574.

Dans toute l'étendue des textes népalais, il y a des indices si fréquents du partage des livres révélés en trois classes, qu'on a lieu de croire que ce partage a été fait d'un commun accord par les premiers successeurs de Çâkyamouni. Mais ce n'est pas à dire que les livres principaux qui appartiennent à ces trois classes aient été rédigés intégralement à l'époque fort ancienne où la tradition a été consignée par écrit. Il y a une telle différence de l'un à l'autre dans les propositions du texte, et surtout dans la manière de traiter les mêmes sujets, qu'on doit placer la composition des livres les plus volumineux à des dates plus modernes. Ainsi le titre de *Soûtras* qui s'applique au plus grand nombre des livres ne garantit pas toujours dans la forme une imitation simple et fidèle de l'enseignement du Bouddha.

Il est des *Soûtras* plus courts, plus simples, et partant plus vrais, en ce sens qu'on peut les considérer comme les annales de la prédication de Çâkyamouni : ils renferment des tirades en vers qui ne font pas contraste avec le reste de l'ouvrage, et qui semblent se rapporter à l'usage que le Bouddha lui-même faisait fréquemment de sentences métriques [1]; mais il est d'autres *Soûtras*, qui sont les plus vantés, et qui se sont grossis d'éléments nouveaux et étrangers à la prédication. Si les sectaires ont pu leur imposer le nom de *Soûtras*, de grand véhicule (*mahâyana*) ou de grand développement (*mahâvaipoulya*), la critique européenne n'hésite pas à les rattacher à une seconde phase du bouddhisme, fort éloignée par son esprit du berceau de cette religion. Ils doivent être placés à une grande distance des *Soûtras* simples sous le rapport de la composition même.

D'un côté, Bouddha est placé au milieu d'une assemblée humaine : des Dévas l'écartent, mais en restant invisibles aux autres auditeurs qui sont des milliers d'hommes convertis, des marchands et des brâhmanes, des maîtres de maison, en un mot des gens de toute classe [2]. De l'autre, Çâkyamouni est entouré de Bouddhas humains et surhumains; il ne fait aucun mouvement sans être excité et applaudi par des myriades de dieux et de génies; il convertit beaucoup moins des hommes que des êtres fabuleux, des Bodhisattvas de mondes imaginaires. Dans les *Soûtras* simples, le bouddhisme se présente comme une doctrine morale qui produit la conviction par l'ascendant des vertus de son auteur, et tous les détails qui ont trait au Brâhmanisme sont em-

[1] Les « stances du solitaire, » *Mouni-Gâthâs*, sont désignées expressément dans une ancienne inscription, celle de Babhra (*Lotus de la Bonne-Loi*, Appendice, n° x, p. 715). — Observons en passant que l'improvisation de vers gnomiques a été fort ancienne dans l'Inde comme dans la Grèce.

[2] Burnouf, *Introduction*, p. 118-22. *Lotus*, note, p. 302-3.

pruntés à une tradition mythologique de beaucoup antérieure à l'âge des Pourânas[1]. Dans les *Soûtras* développés, l'enseignement moral est comme étouffé par l'enseignement métaphysique et mystique, et les conceptions les plus bizarres, qui forment la mise en scène, rappellent fort souvent, moins l'art du style, ce dévergondage d'imagination qui a produit les poèmes pourâniques, derniers d'entre les grands monuments de la littérature sanscrite[2]. Enfin, dans les premiers, le sanscrit n'est déjà plus une langue pure; mais ce fait trouve sa raison dans les vicissitudes auxquelles les bouddhistes ont été exposés dans les contrées de l'Inde. Dans les seconds, le sanscrit est non-seulement incorrect, mais mêlé de formes pâlies et pracrites, surtout dans la partie poétique du texte[3] : car, si, dans les anciens *Soûtras*, les vers valent la prose, presque toujours dans les seconds, le même thème est d'abord exposé en prose dans des propositions périodiques d'une longueur énorme; puis, il est repris immédiatement en vers, avec ampleur, mais avec diffusion, dans un langage moins égal et moins ferme. En outre, on voit apparaître çà et là dans les *Soûtras* de date postérieure des phrases de mots incohérents et de syllabes répétées au hasard, qui forment des *Dharanis* ou formules magiques.

Le *Vinaya* ou la Discipline n'occupe pas grande place dans la collection népalaise, peut-être parce que les Religieux n'ont pas entendu multiplier et vulgariser les livres qui s'occupent de leur vie intérieure, de leurs pratiques et de leurs priviléges. La classe fort nombreuse des *Avadânas* ou légendes remplace les traités purement disciplinaires et complète la partie traditionnelle et anecdotique des *Soûtras*. *L'Abhidharma* ou la *Métaphysique* n'est aussi représentée que par un petit nombre de livres consacrés au développement des axiomes d'ontologie épars dans les discours et les entretiens du Bouddha : il va de soi que cette partie spéculative de la collection n'a pris naissance que dans le cours des siècles, et d'après les tendances intellectuelles des nations et des écoles bouddhiques. Enfin, il est une classe spéciale d'ouvrages du nom de *Tantras* qui sont pleins de pratiques superstitieuses, attachées à l'invocation de divinités bizarres, de déesses Givaïtes, par exemple, tout à fait étrangères à la constitution originelle du Bouddhisme : à n'en pas douter, ils ont dû le jour à ce besoin de superstition, que les esprits les plus

[1] *Introduction*, p. 127-28, p 137.
[2] Voy. l'art. sur les *Pouranas* dans le *Correspondant*, tome XX, liv. du 25 mai 1852, p. 219 et suiv.
[3] *Introduction*, p. 103 et suiv., p. 108-9.

exaltés ont dû éprouver en retombant des hauteurs de l'idéalisme dans la dévotion sensible. Cette hideuse littérature des *Tantras* qui a flatté la crédulité des populations du Nord n'a pas d'équivalent dans les écritures de Ceylan et des bouddhistes du Midi.

Les Népalais distinguent entre tous leurs livres neuf *Dharmas* ou recueils de la Loi par excellence. Il en est plusieurs qui ne justifient point cette préférence par leur contenu, et dont la valeur a été mesurée probablement sur l'autorité qu'ils donnent à des idées superstitieuses. Mais il en est d'autres fort curieux et fort importants, soit qu'ils nous transmettent les prodigieux développements qu'on a donnés à une religion triomphante dans le silence et les loisirs de la vie cénobitique, soit qu'ils présentent des espèces de sommes philosophiques : ainsi, l'un expose les dix degrés de perfection par lesquels passe un Bouddha; un autre disserte sur les diverses espèces de contemplation; un autre, dit *Pradjnâ paramitâ* ou Perfection de la Sagesse, ne serait qu'une rédaction abrégée en 8,000 articles de la même Métaphysique, qui est développée en 100,000 articles sous le même titre dans un autre livre.

Deux de ces *Dharmas* du Népal qui sont maintenant connus en entier nous donnent une juste idée des *Soûtras* développés, où les écarts de l'imagination indienne le disputent aux excès de la spéculation : c'est d'abord la Légende du Bouddha qui porte en sanscrit le nom de *Lalita-Vistârâ* ou « développement des jeux, » et que le beau travail de M. Foucaux permet de juger en toute connaissance de cause [1], et c'est, en second lieu, le *Sad-Dharma-Poundarîka* ou le « Lotus de la Bonne-Loi, » que M. Burnouf a traduit principalement sur les manuscrits népalais. En ouvrant le premier de ces livres, on voit à quel point la vie humaine de l'idéologue indien qui s'est dit Bouddha a été surchargée de fictions merveilleuses, grâce à l'intervention des êtres divins de tous les mondes qui devait attester la soumission universelle à la doctrine du sage. Ce Soûtra, que Çâkya aurait exposé de sa propre bouche à l'assemblée divine et humaine qui l'écoutait, est devenu la première des légendes : aussi, sa lecture a-t-elle été recommandée comme source des plus grands mérites. Sa méditation est « un grand véhicule vers la délivrance finale ou *Nirvâna*. » Il est dit encore pour en vanter l'excellence (p. 401) : « Cette partie des Soûtras, grande, étendue, qui a pour sujet les yeux » du Bodhisattva entré en se jouant dans la région d'un Bouddha, et

[1] M. Foucaux en a donné avec soin le texte tibétain, qui est le premier livre de cette langue imprimé en France, et il a consulté dans les manuscrits de Paris le texte sanscrit qui sera publié incessamment par les Pandits de Calcutta.

» racontée par le Tathâgata en vue de lui-même, — portez-la, rete-
» nez-la, récitez la, enseignez-la bien en détail aux assemblées...... »

L'étude du *Lalita-Vistâra* est indispensable à toute recherche historique sur le bouddhisme ; elle révèle la puissance qu'a exercée dans l'Inde la pensée d'un ascète, et l'empire qu'une philosophie négative dans ses principes a conquis sur les masses par la ferveur et les exemples de ses adeptes. Elle révèle en même temps le secours qu'ils ont trouvé dans les inventions les plus étranges qui subjuguaient l'imagination déréglée et crédule des peuples païens de l'Asie : car ce livre a fait fortune dans le Tibet et au-delà, comme parmi les indigènes du Népal. Le portrait assez fidèle que les premiers disciples de Çâkya avaient fait de leur maître a été surchargé de traits saillants que d'autres mains ont ajoutés pour en faire un être surnaturel, seul être divin fort au-dessus des dieux. Au moins, dans ses actions terrestres, le Bouddha est-il toujours resté ascète pour être parfait aux yeux des siens, tandis que Krichna n'est devenu le héros et le dieu préféré de l'Inde moderne qu'à la condition de revêtir les rôles d'un guerrier, d'un berger, d'un brigand, d'un aventurier. Dans la légende, cependant, la peinture des mœurs antiques est sans cesse effacée par un merveilleux mythologique bien autrement bizarre et incroyable que celui des épopées indiennes. Il n'est aucune scène trop fantastique, quand il s'agit de donner des preuves de la puissance illimitée du sage sur le monde physique, de démontrer que la vertu du Bouddha et des ascètes qui l'imiteront l'emporte de beaucoup sur la vertu des Brâhmanes, qui sacrifient sans cesse à leurs divinités impuissantes et qui se mortifient avec ostentation. Il est peu de passages qui ne soient entachés de tous les défauts d'une exagération sans bornes : j'en excepterais quelques anecdotes qui sont puisées dans une tradition réelle et vraie sur la carrière humaine du Bouddha, ainsi que les chants de louange ou *Gâthâs* dans lesquels les Dévas célèbrent la victoire définitive de Çâkya sur tous ses ennemis. En somme, c'est un de ces livres dont la lecture peut piquer la curiosité européenne, à part leur valeur et leur utilité pour la critique.

Il n'en est pas de même du Lotus de la Bonne-Loi, qui est consacré à la glorification de la Loi du Bouddha, ainsi appelée dès une époque fort ancienne[1] : thème développé et amplifié à diverses reprises, il a pu être surnommé le Roi des *Soûtras vaipoulyas,* et il dépasse en réalité tout ce que l'on pourrait penser des fictions extravagantes que l'esprit de secte se plaît à entasser pour exalter certains points de croyance.

[1] Voy. l'Appendice au *Lotus*, p. 7, 8-19.

Le *Lotus* est une exposition transcendante de la Loi que les auditeurs de Çâkya ont reçue d'une manière surnaturelle, un jour que le Bouddha, d'un rayon parti de son front ou plutôt de l'*ournâ* ou cercle de poils croissant entre les sourcils, illumina tous les mondes et les rendit visibles à l'immense assemblée qui l'écoutait : les anciens Bouddhas ont communiqué le même *Soûtra* par le même miracle, et ceux qui viendront après Çâkya ne feront pas autrement. Le livre a gagné certainement une immense autorité par l'origine fabuleuse qu'on lui a prêtée ; cependant on ne peut étudier nulle part aussi bien les caractères distinctifs et les défauts essentiels des *Soûtras* développés.

A une réunion de Bhikschous est substituée une assemblée de milliers de religieux et de fidèles des deux sexes ; puis, à cette assemblée humaine est toujours superposée une assemblée d'êtres n'appartenant pas à l'espèce humaine, de dieux et de génies par milliers et par myriades. Celle-ci applaudit comme celle-là aux enseignements et aux promesses de délivrance de Bouddha qui est toujours en scène. A chaque instant reviennent des prédictions sur les périodes futures où la Loi sera manifestée et sur les êtres qui seront appelés à la qualité de Bouddhas pour instruire des milliers de religieux. Au nombre des auditeurs de Çâkya figurent des personnages éminents par leur science et leur vertu, et qui auraient fleuri déjà dans les Bouddhas antérieurs; et toutefois, ce sont les mêmes sages dont la renommée, créée dans le Népal, a été toujours grossissant en Chine et dans les pays du Nord : Mandjuçrî, démiurge célèbre par plusieurs incarnations [1] ; Avalokitesvara, puissant par ses enchantements [2], Maitréya qui doit être Bouddha après Çâkyamouni [3]. Si le *Lotus* ne parle pas encore d'Adibouddha, il admet des Bouddhas surhumains [4], *Dhyâni bouddhas*, ou « Bouddhas de la contemplation. » Puis, des aspirants à la science suprême, les Bodhisattvas y apparaissent en nombre indéfini « égal à celui des atomes contenus dans mille univers, » et cela, pour féliciter Bhagavat [5]. Enfin, il est des traits historiques qui autoriseraient à croire que le *Lotus* a été achevé loin de l'Inde : ce sont des allusions aux premières persécutions dirigées contre les disciples de Çâkya, et, quoiqu'elles aient la forme de prophéties, elles ne s'en rapportent pas

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 112-4, *Lotus*, p. 499 et suiv.

[2] Le chap. XXIV du *Lotus*, qui roule tout entier sur ce personnage, y a été inséré fort tard. Voy. p. 128.

[3] *Lotus*, p. 302-3.

[4] *Introduction*, p. 118-19.

[5] *Lotus*, chap. XIV, Apparition des Bodhisattvas.

moins aux luttes à main armée qui, dès le IVe siècle de notre ère, ont forcé les bouddhistes à abandonner l'Inde centrale [1].

Il est dans le *Lotus* quelques légendes, surtout quelques paraboles qui dédommagent de temps en temps le lecteur de la fatigue qu'il éprouve en parcourant ces prédictions interminables du Bouddha, ou l'énumération des œuvres qui ont pour but l'obtention du *Nirvâna :* de loin en loin, un aperçu de philosophie morale se dégage du milieu des thèses absolues de métaphysique ou des folles conceptions du mysticisme bouddhique. Mais, ce qui trahit dans le *Lotus* les aberrations d'une époque où le bouddhisme s'altérait en se propageant au loin, ce sont les idées et les pratiques superstitieuses qui y sont répandues à profusion d'un bout à l'autre. Tantôt les interprètes de la Loi reçoivent pour protectrices des divinités femelles, des *Rakschasis*, qui interviennent sans cesse dans le système des *Tantras* [2] ; tantôt ils obtiennent des *Dharanis*, ou formules magiques prononcées par les Bouddhas dans l'intérêt des créatures, et, sans perdre aucun mérite, ils les récitent pour être inintelligibles aux ennemis de la Loi [3]. La notion d'abnégation est poussée jusqu'à ce point qu'il n'y a pas d'hommage plus parfait que l'abandon de son corps : en conséquence, Bodhisattva se brûle volontairement comme un autre Peregrinus [4].

En même temps un respect superstitieux s'est attaché à la lettre même du *Lotus :* des mérites infinis ont été promis à quiconque lirait ou copierait ce *Soûtra* excellent, le porterait en volume, lui offrirait des fleurs et des parfums; c'était transporter à l'enveloppe matérielle des écritures l'hommage rendu dans le principe à la seule image de Çâkyamouni. La lecture du *Lotus* ne sert pas seulement de préservatif contre les infirmités et les maux ; elle assurera la perspicacité de l'intelligence et même la perfection absolue des sens, à tel degré que la vue pénétrera à travers les trois mille mondes. Le sensualisme mystique est porté ici à un raffinement incroyable [5] : aux douze cents qualités de la compréhension dont l'intellect est doué répondent des facultés puissantes qui rendent les Bodhisattvas, comme les Bouddhas, maîtres des éléments dans tous les mondes.

Cependant la superstition n'en est pas restée là, et elle n'a pu franchir certaines limites sans rencontrer l'absurde : il n'en est pas de

[1] *Lotus*, chap. XXIV, st. 165-166. Voy. la note, p. 408.
[2] *Lotus*, p. 241, p. 419.
[3] *Lotus*, chap. XXI, p. 238 et suiv., p. 418.
[4] *Lotus*, chap. XXII, p. 244-48.
[5] *Lotus*, chap. XVI, Proportion des mérites, p. 202 et suiv. chap. XVII, XXIII, p. 225 et suiv.

plus triste exemple que dans un chapitre où l'on expose l'effet de la puissance surnaturelle du Tathâgata [1]. En présence d'une foule infinie de Bodhisattvas, le Bouddha souriant tire la langue d'une longueur incommensurable, et tous, se mettant à l'imiter, présentent ce même prodige pendant cent mille ans, jusqu'à ce qu'enfin ils retirent la langue en toussant. « Qu'on se figure, dit à ce sujet M. Burnouf, un » homme tirant la langue, et, pour comble de ridicule, qu'on se repré- » sente le nombre immense de ceux qui assistent à son enseignement, » exécutant devant lui et tous à la fois la même exhibition, c'est une » imagination dont la superstition européenne se ferait difficilement » une idée. Il semble que les bouddhistes du Nord aient été punis de » leur goût pour le merveilleux par le ridicule de leurs inventions. »

Si nous revenons maintenant aux écritures bouddhiques du Midi, constatons tout d'abord que leurs rédacteurs sont restés fort loin de pareilles extravagances. C'est bien la même religion idéaliste qui a son point de départ dans la prédication de Bouddha ; mais l'histoire de sa fondation est renfermée dans quelques scènes qui conservent leur vérité humaine malgré l'intervention de quelques ordres de dieux et de génies à titre de spectateurs. Les Singhalais connaissent la triple division des écritures admise aussi par les Népalais; mais ils mettent en usage douze termes particuliers, que nous croyons inutile de citer [2], pour désigner le genre et la destination de chacun de leurs livres. On peut d'ailleurs les ramener aux classes suivantes : légendes simples, légendes sous forme de paraboles, récits de miracles, chants en strophes, enseignements ou exhortations. Comme on retrouve ces divers modes de composition sous d'autres noms dans la partie ancienne de la littérature brâhmanique, on dirait avec vérité que les *Djatakas* ou les traités sur les nombreuses naissances du Bouddha forment seuls un genre original qui soit tout à fait propre au bouddhisme.

Une classe considérable des livres pâlis, qui porte le nom générique de *Souttas* [3], se rapproche par ses sujets et par son esprit de la catégorie des *Soûtras* du Nord que nous avons désignée sous le nom de Simples, et qui est la plus ancienne. Ils sont entièrement dégagés de l'appareil fantasmagorique qui surcharge et encombre les grands *Soûtras ;* mais ils ont avec les premiers des points nombreux et in-

[1] *Lotus*, chap. xx, p. 233 et suiv., p. 236; notes, p. 417.

[2] Voir l'*Introduction*, p. 51-67, et les *Leçons* déjà citées de Weber, p. 260-62.

[3] M. Burnouf avait fait une étude complète du *Digha-Nikâya* qui contient tous ces Soutras, et il en a consigné les résultats partiels dans son *Lotus*. Le temps lui a manqué pour en donner les conclusions dans le second volume de son ouvrage historique sur le Bouddhisme.

contestables de ressemblance. Ils mettent en scène les mêmes personnages historiques, et reproduisent avec la même fidélité les noms de familles brâhmaniques encore florissantes du temps de Çâkyamouni. Ils emploient fréquemment une formule très-bien appropriée à la transmission d'un enseignement primitif : « Voici ce que j'ai entendu [1]... ! » Enfin, ils répètent ces catégories d'attributs intellectuels et moraux qui furent d'un si grand secours à une doctrine propagée oralement, par exemple la liste des dix voies des actions vicieuses et des dix voies des actions vertueuses ; ils dissertent sur les huit affranchissements, et ils exposent avec netteté la théorie des quatre vérités sublimes sur la certitude des misères de l'existence, théorie qui est le point de départ et le résumé de la philosophie bouddhique [2].

C'en est assez de ce coup d'œil sur les *Souttas* de Ceylan, pour faire ressortir l'importance dogmatique des sources pâlies qui sont un écho fidèle de la vraie tradition pour les bouddhistes des pays méridionaux. Mais il faut savoir en outre que les Singhalais, en développant leur littérature religieuse dès le premier siècle de l'ère chrétienne, ne se sont pas écartés de cette tradition : elle vit encore dans le *Mahâvansa,* histoire légendaire et généalogique du Bouddha Gautama, composée en pâli par Mahânâma vers l'an 480 après Jésus-Christ, et fondée sur l'autorité des *Souttas* [3]. Puis, c'est dans la voie de l'exégèse que s'est exercée de préférence l'activité littéraire des Singhalais : ils ont multiplié les versions de leurs écritures dans leur langue indigène, et ils ont composé jusque dans les siècles modernes (xve et xvie) des *Sanné* ou paraphrases avec commentaires sur les principaux livres pâlis [4]. Il est de ces livres anciens et vénérés qui ont conservé à Ceylan une étonnante popularité ; on rapporte que les légendes forgées ou allongées à plaisir sur les vies innombrables du Bouddha, y sont écoutées sans fatigue pendant des nuits entières. A l'histoire de la religion des Singhalais s'est rattachée celle de leurs royaumes et de leurs dynasties, et des chroniques, telles que la *Râdjavalî* ou Couronne des Rois, ont reçu une sorte de sanction et d'autorité de l'intention religieuse qui animait leurs auteurs ; une vénération profonde qui va

[1] Voy. *Lotus,* Appendice p. 285-86.
[2] Voy. Burnouf, *Lotus,* p. 495-98, p. 518, p. 521.
[3] Voy. le *Lotus*, p. 483, et les travaux de Turnour à défaut du *Mahâvansa.*
[4] M. Gogerly, intendant de la mission Wesleyenne, a mis à profit dans plusieurs écrits publiés à Ceylan sa grande connaissance des œuvres indigènes. M. Spence Hardy, venu après lui, a recueilli lui-même 465 ouvrages, dont plus de la moitié est en pâli, 80 en sanscrit et le reste en singhalais. Voy. le *Manual,* Appendice, p. 509-20, et le premier ouvrage du même auteur *Eastern Monachism,* chap. xv, p. 166 et suiv. *The sacred books.*

jusqu'à l'adoration est vouée à Ceylan aux livres eux-mêmes, autant qu'à la paroles qu'ils contiennent [1] :

Que dirons-nous, en finissant, de la valeur intrinsèque de tant de sources dont nous n'avons pu donner dans ces quelques pages qu'une idée sommaire et sans doute fort incomplète? Certes, nous ne voudrions promettre à personne des jouissances littéraires dans la lecture de ces ouvrages prolixes et monotones dont les auteurs se répètent à satiété. Comment s'attendre à trouver la proportion, l'harmonie, l'ordre, conditions de toute beauté réelle, dans des livres où l'on a accumulé les conceptions les plus exagérées, sans souci du vrai, sans respect des droits de l'intelligence? A l'exception d'un petit nombre de morceaux où les sentiments humains sont exprimés avec naturel, où des traits de dévouement sont racontés avec ingénuité, on est forcé de suivre opiniâtrément l'écrivain bouddhiste dans ses longs exposés de morale ou dans les rêves inimaginables qu'il poursuit de monde en monde. N'y a-t-il pas d'ailleurs une idée qui a fourni le développement indéfini des légendes bouddhiques, jusque dans les plus minces détails? Comment leurs auteurs auraient-ils pu s'arrêter quand ils se rappelaient cette sentence d'un livre pâli [2] : « Quand » le Bouddha lui-même prononcerait l'éloge du Bouddha, même » pendant tout un Kalpa (c'est-à-dire la durée d'un monde), sans » parler d'autre chose, ce Kalpa serait pendant ce récit depuis long-» temps terminé, que l'éloge du *Tathâgata* ne serait pas achevé! »

Ainsi, puisque toute notion d'ordre et de mesure s'est effacée dans l'esprit des compilateurs des écritures bouddhiques, c'est en vain que l'on songerait à y chercher l'attrait de la forme, à y découvrir rien de classique et d'achevé, matière féconde des études d'esthétique. Comme les monuments du bouddhisme en toute langue sont calqués sur les textes sanscrits et pâlis, avec une fidélité poussée à l'excès, l'investigation des sources innombrables appartenant au bouddhisme ne peut avoir d'autre intérêt que l'histoire de la doctrine, et partant d'autre but qu'un but scientifique.

Comment juger après cela les écritures bouddhiques, si on le compare aux livres sacrés des anciens peuples de l'Asie? Rien en eux

[1] Le pâli, qui était provenu d'une première décomposition du sanscrit dans l'Inde, a passé à Ceylan comme langue savante, et c'est au même titre qu'il a été cultivé dans les États d'au delà du Gange. Une littérature conforme à celle de Ceylan s'est formée dans les siècles modernes chez les Barmans qui ont traduit les textes pâlis transportés à Ava, et de même chez les Péguans et les Siamois; elle a même pénétré jusqu'en Chine où l'on connaît la distinction que les Bouddhistes font de douze genres dans leurs écritures.

[2] Voy. le *Lotus*, p. 314, d'après le *Djina alankâra*.

n'inspire et ne commande le respect, comme dans ces livres qui, expression d'une société naissante, chantent des croyances antiques et conservent les débris des traditions primitives. Les livres bouddhiques sont muets à cet égard, puisque la prédication dont ils sont issus a renié implicitement les croyances et les œuvres patriarcales de l'Inde : à peine si l'on retrouverait épars dans leurs récits sur les différents âges du monde des données relatives à une chute originelle de l'humanité Les légendes à titre d'exemples ou les descriptions d'apparitions merveilleuses du Bouddha et de ses adeptes empiètent continuellement sur la place qui reviendrait à l'exposé des questions de morale et de métaphysique. Les *Pitakas* du bouddhisme indien n'ont donc pas plus de titre à être rapprochés des *Védas* ou de l'*Avesta* sous le rapport des idées que sous celui de la composition, et nous n'oserions affirmer qu'ils soutiendraient un parallèle avec les *Kings* des Chinois dont le fond traditionnel a une portée morale qu'on a toujours jugée digne de respect. Observons encore que, non-seulement le style des livres bouddhiques est en général dépourvu d'art, mais encore que leurs images et leurs comparaisons, comme leurs conceptions s'adressent en quelque sorte exclusivement aux peuples contemplatifs de l'Asie orientale. Qu'on les parcoure en se plaçant au point de vue du prosélytisme religieux, et ce sera un acte de bonne foi que de rendre hommage à ces caractères éclatants de vérité, d'immortalité et d'universalité que la Providence a imprimés à nos Livres Saints dans la forme et le langage, aussi bien que dans les idées et les faits.

Que chercher, nous demandera-t-on, dans l'exploration et l'étude des écritures bouddhiques de l'âge le plus ancien? L'histoire d'un grand mouvement intellectuel, les germes d'une philosophie destructive des croyances, les principes élémentaires d'une doctrine encore maîtresse aujourd'hui de la moitié d'un continent. Mais on n'obtiendra la pleine possession de tout cela, qu'à la condition de recherches analytiques et comparatives étendues à une foule de textes. Cette tâche exigerait les efforts combinés des écoles européennes : en effet, il faut fixer d'abord en toute assurance la terminologie de chaque classe de livres, avant de pouvoir définir les points essentiels de la doctrine dans les phases successives du développement total du système. Puis il faut dégager dans les *Soûtras* les sentences de morale qui ont eu tant d'empire dans la bouche de Çâkyamouni des considérations et des théories mystiques d'invention postérieure : il s'agit de découvrir la valeur des préceptes sur lesquels le réformateur indien fondait la conduite morale du corps des religieux et du reste de la société

Enfin, il importera d'extraire de la masse des textes les germes de l'ontologie idéaliste qui ont fourni matière à la somme philosophique de l'*Abhidharma*.

De la doctrine passe-t-on à l'ordre des faits, on ne peut qu'attacher une haute importance à tout ce qui révèle la situation vraie de la société indienne avant Çâkyamouni et les caractères de la lutte qu'ont soutenue après lui deux systèmes religieux d'une égale puissance. La genèse du bouddhisme et sa force d'action et de rivalité ne peuvent pas être cependant la seule préoccupation de la science. Ce qui donne un autre prix encore aux livres bouddhiques, c'est le sentiment de la vérité historique qui anime leurs auteurs [1] : désireux de donner des dates aux faits qui marquaient les progrès de leur religion, ils ont noté avec soin la série de leurs patriarches et de leurs princes, et leur amour des fables ne les a pas empêchés de ressaisir presque constamment les fils de l'histoire positive. L'histoire politique des empires de l'Inde et des pays voisins puisera des éclaircissements inattendus dans la publication des livres religieux et dans le déchiffrement des monuments épigraphiques du bouddhisme [2] : les données exactes de chronologie qui y sont consignées vont suppléer à la complète incurie des écrivains brâhmaniques touchant le calcul du temps [3].

L'histoire littéraire recueillera également de ce côté de précieux synchronismes : elle n'aura pas de peine à fixer l'âge approximatif des personnages célèbres de l'antiquité brâhmanique dont les familles sont citées en plusieurs endroits des *Soûtras* et des légendes, par exemple celles des Vasischtides, des Gautamides, des Çâkyapides, qui avaient encore un rôle important dans les contrées septentrionales de l'Inde. En dépouillant les livres bouddhiques dans les sections qui retracent le mieux la prédication de Çâkya, on y relève les noms de plusieurs poètes ou penseurs d'un âge plus ancien ; on placera les uns plusieurs siècles avant le Bouddha, on fera des autres ses contemporains. Alors, comme s'exprime M. Burnouf [4] : « Les *Soûtras* des

[1] BURNOUF, *Introduction*, p, 575-577.

[2] On en trouve surabondamment la preuve dans la partie historique des *Antiquités indiennes* de M. Lassen, qui a mis en œuvre toutes les sources connues avec une rare puissance de critique.

[3] M. REINAUD a pu dire à ce propos dans son *Mémoire sur l'Inde* déjà cité (p. 10) : « Les écrivains bouddhistes doivent avoir à nos yeux un grand avantage sur les écrivains brâhmanistes. S'ils ne reconnaissent sur la terre que Bouddha et le culte qu'il institua, ils n'ont pas dédaigné de nous conserver les souvenirs des docteurs qui se distinguèrent dans l'établissement de cette religion, et des princes qui s'en montrèrent les zélés défenseurs. »

[4] Appendice au *Lotus*, p. 487 et suiv., p. 490.— Des rapprochements de ce genre

» bouddhistes devront dans certains cas servir à dater quelques par-
» ties des livres des Brâhmanes. »

Il nous reste à dire un mot des traités considérables qui ont trait à la hiérarchie ou à la discipline des églises bouddhiques. C'est ici qu'on apprendrait à bien connaître l'organisation du corps des religieux dans chacune d'elles, et à discerner les causes de l'influence extraordinaire qu'ils ont exercée de siècle en siècle sur des populations fort diverses, placées à tous les degrés de la civilisation. On verrait dans quel dessein on a surchargé d'incidents merveilleux le fond des récits primitifs, et peut-être découvrirait-on comment du mysticisme tout poétique des légendes est sortie peu à peu cette science ténébreuse de la magie et des sortiléges qui enchaîne à la superstition les tribus nomades ou guerrières du nord de l'Asie.

Deux mobiles assez puissants doivent diriger et soutenir les Européens dans l'investigation de cette littérature bouddhique dont nous venons de montrer l'étendue, et qui s'est propagée en si nombreux rameaux depuis la frontière du Népal jusqu'aux mers du Japon ; car l'intérêt de la science se rencontre sur ce terrain avec celui de la religion. S'il y a ici de quoi satisfaire un besoin légitime de l'esprit humain qui aspire à connaître l'histoire de tous les temps et à expliquer les révolutions sociales, le besoin de prosélytisme qui n'a jamais cessé d'animer les peuples chrétiens doit se manifester avec autant de force et se porter aussi loin, à une époque où les barrières qui les séparaient de l'Asie païenne et idolâtre tombent tour à tour. Qui, en portant ses regards sur le domaine géographique du bouddhisme, ne reconnaît en lui le seul adversaire moral que la civilisation occidentale trouvera prochainement en Orient, et qui lui opposera la plus grande force de résistance? Il y a donc de nos jours un double apostolat à remplir dans cette voie qui ne fait que s'ouvrir : la mission de la science ne peut être accomplie dans une intention égoïste, en vue de donner satisfaction à une curiosité passagère ; si elle est bien comprise, elle concourra à ménager les droits et à préparer les conquêtes de la vérité religieuse.

C'est en se plaçant à cette hauteur que les hommes qui se vouent à la lecture et à l'interprétation des livres bouddhiques, supporteront sans faillir le rude labeur que réclame cette vocation. L'enseignement de l'histoire est formel à cet égard : c'est au prix de grands sacrifices

ont été tentés par plusieurs indianistes de l'Allemagne, par exemple M. Roth, dans sa préface au *Nirukta*, et M. Weber dans plusieurs mémoires de son recueil intitulé : *Études indiennes*.

que se sont consommées toutes les découvertes qui ont fait époque dans les annales du monde; la navigation, le commerce, l'industrie et les arts n'ont fait aucun progrès sans une large part de souffrances et de périls pour les inventeurs. Selon l'expression de Ballanche, presque toujours l'initié tue l'initiateur. Il n'en est point autrement, quand on porte à des peuples même barbares les bienfaits de la civilisation, ou quand on doit faire briller aux yeux fascinés de peuples à demi-civilisés les lumières pures de la vraïe sagesse. L'apostolat de la science lui-même exige patience, dévouement, abnégation : c'est pourquoi il y aurait lâcheté à reculer aujourd'hui devant les fatigues et les ennuis qu'une étude complète et systématique du bouddhisme entraîne nécessairement pour l'esprit logique des Occidentaux, alors que tout y répugne aux procédés lucides de leurs méthodes : n'est-ce point une autre manière de servir la vérité que d'aller découvrir dans ses sources et dénoncer dans ses origines une erreur qui a subjugué des nations puissantes depuis l'antiquité jusqu'à nos jours? En attendant que la Providence fasse luire le jour de leur régénération, il n'est pas inutile d'éclairer ceux qui doivent en être les instruments, en montrant à nu les plaies hideuses que l'orgueil d'une philosophie idéaliste a infligées à une fraction si misérable de l'humanité. Si les hommes et les écoles parlent, leurs travaux entrepris dans des desseins tout opposés ne seront pas stériles pour cette œuvre. Ce n'est pas la première fois que Dieu fera tourner à sa gloire les efforts gigantesques d'une science indifférente et incrédule. Si des ministres du protestantisme, par exemple les missionnaires Wesleyens que j'ai cités, ont parlé avec conviction de la nécessité de la foi révélée dans leurs écrits sur le bouddhisme de Ceylan, leur savoir ne sera pas perdu pour la cause de l'Evangile, quand il sera recueilli et fécondé par les messagers de la véritable Eglise.

L'intérêt social d'une partie du monde oriental est donc lié dans un avenir prochain à la connaissance des idées qui ont prévalu chez ses peuples dès un temps fort reculé : et il n'est pas besoin de démontrer l'opportunité des recherches qui ont pour objet la doctrine bouddhique, son origine, ses livres, ses institutions, son influence morale et politique. Le labeur est long; il est pénible et ingrat, si on le prend en lui-même : mais les hommes que leur position et leur aptitude appellent à ce genre d'étude l'accompliront avec ardeur, du moment où ils considéreront son application et ses fruits. En effet, un tel travail qui s'exerce sur des textes obscurs, sur des documents altérés, sur des livres d'une insipidité révoltante, mais qui donne la clef d'un vaste système, ne participe-t-il pas sous certain rapport de l'entreprise dif-

ficile, mais admirable du missionnaire qui, explorant des tribus sauvages et à peine connues, vit de leurs usages, s'instruit dans leurs langues incultes et leur communique, avec le don de la foi, l'intelligence des vérités sociales et la pratique des arts?

Le jour approche où les puissances européennes, s'engageant plus avant dans les affaires politiques de l'Asie, vont envelopper de toutes parts et entraîner dans un mouvement nouveau le groupe immense des nations bouddhiques. La rivalité des églises ne sera pas moins vive que celle des monarchies dans cet assaut qui, tôt ou tard, sera donné par les forces actives de la civilisation chrétienne à l'empire séculaire de la religion du Bouddha. Le prosélytisme catholique le disputera dans cette carrière à la propagande du synode russe ou des consistoires de la Réformation : que la science orthodoxe fournisse donc à ses apôtres des armes abondantes et des traits bien aiguisés !

OUVRAGES

Du même auteur, relatifs à l'Inde.

Études sur les hymnes du Rig-Véda, avec un choix d'hymnes, traduites pour la première fois en français. *Louvain*, 1842, 1 vol. in-8°.

De l'état présent des études sur le Bouddhisme et de leur application. *Gand*, 1846, grand in-8°.

Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda, avec le texte sanscrit et la traduction française des hymnes adressées à ces divinités. *Paris*, 1847, 1 vol. in-8°.

La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne. *Paris*, 1851, in-8°.

Les Pourânas, étude sur les derniers monuments de la littérature sanscrite. *Paris*, 1852, grand in-8°.

Imprimerie de BEAU, à Saint-Germain-en-Laye.